Supplément à la « Vie Spirituelle »
Mai 1923

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La prière à Notre-Dame et à S. Jean publiée sous le nom de S. Anselme

La prière sur laquelle je voudrais appeler l'attention, en l'éditant de nouveau d'après plusieurs manuscrits, n'a par elle-même et du point de vue littéraire qu'un faible mérite. Le moyen âge a produit, de la même veine extraliturgique, un grand nombre de compositions analogues, imprimées ou inédites. Mais celle-ci, oubliée de nos jours, obtint jadis un succès presque incroyable ; elle a aussi laissé quelques traces précises dans l'histoire ; surtout, décorée au XIV[e] siècle du nom de saint Anselme, elle permet de poser tout de suite une question intéressante, à savoir : Quel crédit doit-on accorder au vaste recueil des « méditations » et « oraisons » publié sous le nom de saint Anselme, abbé du Bec (1078) et archevêque de Cantorbéry (1093-1109)?

*
* *

Ce recueil, tel qu'on peut le parcourir dans la Patrologie Latine (1), est formé de vingt et une méditations et soi-

(1) *P. L.*, t. CLVIII, 1863, c. 709-820 et 855-1016. La méditation *super Miserere* (ib., c. 821-854), fort belle d'ailleurs, est étrangère à la série fixée par les éditeurs du XVII[e] siècle. Migne la tient de Mai qui l'imprima d'après une copie d'Allatius en la donnant comme inédite (1852). On la connaissait depuis longtemps sous le nom du pape Urbain IV. Il est vrai seulement qu'un passage du texte de Mai § 26-28 constitue une interpolation dont la matière est empruntée principalement à la Méditation III de saint Anselme ; ceci, probablement, explique la conjecture d'Allatius.

xante-quinze oraisons, deux pièces de vers comprises. Il est suspect à divers titres, sinon dans sa totalité, du moins pour une partie de ses éléments. Cependant, aucune critique sérieuse ni complète n'en a été entreprise, et pratiquement, le bloc reste devant nous, imposant par sa masse.

Ce n'est point en quelques pages sans doute, ni à propos d'un morceau détaché, qu'on réglera l'affaire, si simple se présente-t-elle en fait, aussitôt que la bonne méthode lui a été appliquée. A défaut de la monographie souhaitée, basée sur l'étude des manuscrits, on peut donner, au moyen d'un cas concret, une idée du sujet, indiquer sa situation et ses frontières ainsi que la manière de l'aborder.

L'erreur, très simplement, a été commise au point de départ par un polygraphe brouillon ; ensuite, on n'a pas eu le courage de la rectifier, au nom de l'expérience ; on n'a usé que de pauvres compromis, pour ne pas déranger trop les positions prises, et le mal a été encore aggravé. La conséquence de ces fautes de méthode est la détestable édition que Migne a répandu partout et qu'on ne sait plus comment remplacer. Les auteurs responsables du méfait sont, non pas Migne, mais le jésuite Raynaud, premier éditeur (1630), parti sur de fausses pistes (1), et le bénédictin Gerberon, second éditeur (1675), pourvu d'excellents manuscrits mal employés (2).

(1) *S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis opera omnia*, Lyon, p. 165-262. Les éditions antérieures des œuvres de saint Anselme (Nuremberg 1491, Paris 1510, Venise 1512, Paris 1544, Cologne 1610) n'offrent qu'une ébauche du recueil des méditations et oraisons ; en totalisant ce qu'elles nous donnent, on trouve seulement : *Med. II, IX* (celle-ci apocryphe) et *XI* ; *Or. II, X* et *XIV* (toutes trois apocryphes), *L, LI* et *LII*. C'est sans doute un hasard qu'aucun des nombreux manuscrits qui renferment la collection authentique n'ait été livré à l'impression à la fin du XV^e^ siècle ; la partie eût été dès lors gagnée. Au contraire, dès 1491 on a pris les prétendues Méditations de saint Augustin (chap. I-IX) pour des productions de saint Anselme (*Or. X-II-XIV*). La responsabilité de notre recueil actuel, totalement factice, n'en pèse pas moins principalement sur Raynaud, lequel d'ailleurs ne paraît pas s'être occupé des précédentes éditions.

(2) *S. Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera*,

En faveur de l'un et de l'autre naturellement, il est loisible de faire valoir des excuses; aussi bien, nous n'instruisons pas ici un procès. Nous constatons seulement le résultat d'une entreprise littéraire conduite par des mains inhabiles.

Ce résultat, je l'ai énoncé tout à l'heure sous sa forme arithmétique. On inscrit au compte du grand écrivain et on présente dans un ordre apparent une centaine de *preces* — élévations ou invocations — que le lecteur non prévenu accueille avec le même respect, s'il ne les goûte pas toutes également et, d'aventure, y perçoit de curieuses différences. La tradition nous apporterait donc tout cela, au témoignage de Théophile Raynaud et de Gabriel Gerberon, comme une partie notable de l'héritage spirituel de saint Anselme.

Or, s'il est permis de recourir aux chiffres pour faire connaître brièvement et clairement la vérité des faits, voici ce qu'on a l'occasion d'observer.

Les manuscrits, qui abondent dès le XII[e] siècle et ne cessent de se multiplier jusqu'au XV[e], fournissent, en dépit de multiples déviations, un type uniforme d'une authenticité incontestable, à deux ou trois morceaux près, pour lesquels un doute subsiste. Ce type est constitué par une suite de vingt-trois pièces, ni plus ni moins : trois méditations et dix-neuf oraisons, sous un prologue. Alors le reste ? les soixante-quatre autres pièces de l'édition ? — Le reste, évidemment, est complexe et, seule, l'analyse des manuscrits donne le moyen d'en sérier et apprécier les éléments. Je ne puis prétendre maintenant qu'à marquer les lignes générales de l'enquête.

La portion principale et originale une fois discernée et sauvée du débat, une seconde tranche se laisse définir

Paris, p. 202-303 et 643-668 ; je cite la seconde édition (1721) « *correcta et aucta* », parue dix ans après la mort de l'auteur. Le tort de Gerberon est d'avoir subordonné sa documentation manuscrite au travail de son prédécesseur.

avec la même aisance, aussi ferme et presque aussi considérable; elle réunit trois méditations, onze oraisons, plus une douzième oraison encore inédite. Plusieurs manuscrits du XII^e^ siècle joignent ce lot au précédent, les plaçant ensemble sous le patronage de saint Anselme. On hésite néanmoins à ratifier cette parité et la communauté du patronage, pour deux raisons : l'ensemble de la tradition accorde une place à part, éminente, au premier groupe; de plus, entre ce groupe sûrement anselmien et le second, la différence des pensées et du style est assez sensible, au total, pour correspondre à une différence absolue d'origine. Ceci étant et par suite de quelques observations particulières, le nom de Jeannelin ou Jean de Fécamp conviendrait mieux à la catégorie susdite.

Une remarque importante n'échappera point, à cette occasion, aux amateurs d'histoire. L'Italien Anselme, le Saxon Hugues de Saint-Victor, les Français Abélard et Bernard (ces frères ennemis !) ne suffisent pas, si grands qu'ils soient, à expliquer le mouvement de renaissance intellectuelle et spirituelle qui s'accomplit en France aux XI^e^ et XII^e^ siècles et annonce l'apogée du XIII^e^. D'autres ouvriers, plus obscurs, préparèrent ce relèvement ou y contribuèrent. Et s'il s'agit plus spécialement de la littérature de dévotion, Jean de Fécamp, compatriote de saint Anselme et son aîné (1028-1078), est un de ces personnages de second plan qui, sans faire beaucoup de bruit en leur temps, eurent une action durable. Car il ne faudrait pas oublier l'immense fortune des Méditations dites de saint Augustin, dont ce Jean est le véritable auteur. Ces méditations et les autres prières que nous connaissons de Jean aident précisément à mieux comprendre le succès et l'influence de celles de saint Anselme.

En outre, il est fort suggestif de rappeler que ces Italiens du Nord (1), hommes de gouvernement et de piété expan-

(1) Tout le monde sait que saint Anselme naquit à Aoste en Piémont ; Lanfranc était de Pavie, le B. Guillaume des environs d'Ivrée (Volpiano), Jeannelin de la région de Ravenne.

sive, — attirés en Normandie par on ne sait quel instinct, juste inverse de celui qui poussa les Normands à créer le royaume des Deux-Siciles, — formèrent un groupe fervent dont Jean ni Anselme ne sont les seuls représentants. Près d'eux se placent en effet le bienheureux Guillaume (962-1030), ardent promoteur des observances de Cluny et d'ailleurs le maître de Jean de Fécamp, et Lanfranc (1005-1089), maître d'Anselme au Bec et son prédécesseur sur le siège de Cantorbéry. Or nous possédons aussi quelques prières privées de Guillaume, comme nous en possédons de saint Jean Gualbert (993-1073) et de saint Pierre Damien (988-1072), réformateurs en leur propre pays. Tous ces gens sont moines intrépides autant que pieux, et tiennent de leur race une sensibilité frémissante qui ne s'accommode pas de la contrainte d'une contemplation silencieuse. Saint Anselme, on le voit, n'a pas inventé un genre; bien plutôt, il suit des modèles et demeure fidèle à une ambiance déjà triomphante en même temps qu'au génie de ses pères.

On se tromperait, du reste, en regardant le recueil imprimé de ses prières comme le confluent des productions qui émanent de l'école italienne. Ce recueil nous donne à la fois plus et moins ; je répète qu'il est surtout un assemblage complexe et factice, et qu'on perdrait son temps à en rechercher l'unité. Il est vrai qu'on y retrouve, en dehors des deux sections fondamentales déjà distinguées, plusieurs compositions certaines de Jean de Fécamp; mais la présence de ces pièces n'est due qu'au manque de critique des éditeurs, plus exactement de Raynaud, prêt à recevoir tout ce qu'on lui proposait sous le nom de saint Anselme, et la tradition n'y est pour rien habituellement. La même incompétence nous vaut, parmi les formules dont on peut désigner encore sûrement les auteurs, des œuvres d'Aelred de Rievaulx, d'Ekbert de Schönau, de Maurille de Rouen. Ceci est d'ailleurs l'exception. La plupart des prières qui échappent aux groupes définis sont non seulement apocryphes, mais anonymes, un bien en

déshérence dont il faut se résigner à ne pas savoir l'origine et qui, souvent, ne mérite pas la peine du souci érudit.

De tout temps en effet, au cours du moyen âge en particulier, des prières furent rédigées librement et, pour ainsi dire, en marge des livres de la liturgie officielle; c'était une sorte de revanche des âmes, dont les courtes collectes du sacramentaire romain retenaient trop l'essor. Du VII^e^ au XV^e^ siècle, on constate, sous les formes les plus diverses, la manifestation de cette pieuse exubérance; de nombreux recueils subsistent, remplis de ces compositions dénommées justement prières privées ou *preces*, dont le répertoire et l'analyse seraient extrêmement utiles. J'en ai assez dit ci-dessus pour montrer que saint Anselme, Jeannelin et leurs émules ne représentent qu'un moment, sinon une mode, de cette tendance, presque constante dans l'Église catholique. Avant eux comme après eux — après eux et pour longtemps, sous leur influence — une foule d'inconnus sentirent le besoin de noter, pour soi-même ou pour le public, leurs colloques intimes avec le Seigneur. Sans approuver les procédés employés par Raynaud et par Gerberon pour la compilation de leur recueil, il n'est pas inexact d'admettre qu'il offre en définitive, autour de saint Anselme, quelque image de ce monument anonyme édifié au moyen âge par la piété chrétienne.

*
* *

La prière *O intemerata*, adressée à Notre-Dame et à l'apôtre saint Jean porte le chiffre LIII dans l'édition de Migne, parmi les « oraisons ». On s'aperçoit immédiatement que Gerberon n'en a pas annoté le texte; c'est-à-dire qu'il n'a rencontré le morceau dans aucun de ses manuscrits. S'il avait songé à s'approvisionner à la source inépuisable des livres d'Heures, l'abondance de la documentation l'eût effrayé. C'est en effet par centaines et par milliers que se comptent, dans les collections particulières ou dans les

dépôts publics, les exemplaires de cette espèce, manuscrits et imprimés, du XIV^e^ au XVI^e^ siècle. La prière *O intemerata* en est un élément régulier, placé le plus souvent parmi les pièces d'introduction, parfois dans le prolongement des Heures de la Vierge, avec diverses pièces de dévotion comme l'exercice des « Joies » (1). Jamais, que je sache, elle n'apparaît dans ce contexte sous la recommandation de saint Anselme.

Nous sommes d'ailleurs assurés que Raynaud ne l'a pas tirée de ce fonds ; si elle en provenait malgré tout, ce ne pourrait être qu'indirectement. Des dix séries dont Raynaud a formé son étrange recueil, la plus substantielle est la cinquième qu'il intitule : *Alloquia caelestia sive faculae piorum affectuum erga Deum, Christum dominum, Deiparam, caelites complures* (2). Il se réclame, pour l'étayer, d'un manuscrit de Vienne en Dauphiné, appartenant aux Jésuites (3). Ce volume a disparu, encore que les livres du Collège des Jésuites aient fourni le premier appoint de la bibliothèque municipale en 1793. J'ai longtemps douté que les *Alloquia caelestia*, dont l'ensemble ne pouvait être ancien, aient porté le nom de saint Anselme. Après de nombreuses recherches qui m'ont permis d'étudier la plupart des collections capables de représenter le vrai recueil anselmien, j'ai fini par découvrir à Lyon un manuscrit du XIV^e^ siècle assez peu différent de celui qu'employa Raynaud et qui, probablement, lui donna de même les « méditations » de ses trois premières séries (4). Le livre lyonnais, du reste, paraît être sorti d'un atelier parisien au temps de Charles V, puis passa aux mains de Pierre des Moulins,

(1) Sur le contexte des Heures et la place d'*O intemerata*, cf. E. Hoskins, *Horae beatae Mariae virginis or Sarum and York Primers with kindred books and primers of the reformed Roman use*, Londres 1901, p. 4, 111, 191, 355, 361 ; P. Lacombe, *Livres d'heures imprimés au XV^e^ et au XVI^e^ siècle conservés dans les bibliothèques publiques de Paris*, Paris, 1907, p. XX.

(2) Voir l'édition citée p. 197-247.

(3) *Ib.*, p. 248.

(4) *Ib.*, p. 165-196.

archevêque de Toulouse (1439-1451) et échut ensuite, avant son dernier avatar, au Chapitre de cette ville. Il eut sans doute des répliques, et c'est l'une d'elles qui donna l'occasion à Raynaud de se fourvoyer.

Il est désormais acquis qu'un compilateur du XIVe siècle avait déjà trouvé avantageux d'attribuer à l'archevêque de Cantorbéry un groupe de compositions variées encadrant ses ouvrages authentiques. La prière *O intemerata*, examinée dans son contexte, fournit un exemple très net de cette opération fallacieuse.

Le manuscrit 622 de Lyon, tout de même que les *Alloquia caelestia* de Raynaud et la série définitive de Gerberon, nous offre une suite d'oraisons à la Vierge qui se dénombrent ainsi, d'après les premiers mots des formules et les chiffres adoptés par Migne (1) :

XLVI. *O beatissima et sanctissima semper virgo Maria*
XLVII. *Beatissima dei genitrix et virgo perpetua Maria*
XLVIII. *Sancta et gloriosa dei genitrix semperque virgo Maria*
XLIX. *Singularis meriti sola sine exemplo mater et virgo Maria*
L. *Sancta et inter sanctos post Deum singulariter sancta*
LI. *Virgo mundo venerabilis mater humano generi amabilis*
LII. *Maria tu illa magna Maria tu illa maxima*
LIII. *O intemerata et in aeternum benedicta.*

Gerberon et Migne donnent encore, dans le prolongement de celles-ci, huit autres oraisons adressées à Notre-Dame (nos LIV-LXI); comme ces dernières proviennent en réalité d'un autre milieu, mieux vaut ne pas s'en occuper, pour n'encombrer point la question de trop de détails.

Les huit prières énumérées sont donc proposées également, au XIVe siècle, comme œuvres de saint Anselme. Si l'on veut éprouver l'exactitude de cette affirmation, un moyen sûr est à portée : le recours aux manuscrits plus anciens, lesquels, par bonheur, ne manquent pas. En peu

(1) *P. L.*, t. CLVIII, c. 942 sq. ; dans l'édition de Raynaud, p. 216 sq : nos XXI-XXVIII des *Alloquia*.

de temps et sans effort de critique interne, on se convaincra que les huit prières ne se présentent pas sur le même plan et sont de qualité bien différente.

Les nos L, LI, LII sont authentiques parmi les plus authentiques compositions spirituelles qui nous sont parvenues de saint Anselme. Si l'on veut prendre connaissance de sa manière, on aura raison de s'attacher aux moindres détails de ces pages, tant pour le fond que pour la forme. Non seulement les manuscrits les meilleurs en ont gardé le texte; mais Anselme lui-même s'en déclare l'auteur dans la lettre d'envoi au moine Gondulphe, le futur évêque de Rochester (1077-1108), lettre qui leur est jointe souvent par la tradition (1). On peut même croire que ces trois prières constituent le noyau primitif du pur recueil anselmien.

Le n° XLIX se présente fréquemment sous le nom de son véritable rédacteur : Maurille, archevêque de Rouen (1055-1067). Jusque dans le manuscrit 622 de Lyon, on remarque encore le souvenir de ce fait littéraire; le titre y est libellé comme suit : *Oratio eiusdem* — c'est-à-dire saint Anselme — *vel secundum quosdam beati Maurelii Rothomagensis ad beatam Mariam virginem* (2). A la même époque, l'évêque d'Exeter John Grandison (1327-1369), qui pourrait avoir connu une collection semblable à celle de Lyon, dit encore simplement : *Oracio beati Maurelii Rothomagensis archiepiscopi* (3).

Les quatre pièces d'encadrement, nos XLVI-XLVIII et LIII, sont disparates et plus ou moins mal documentées. La mieux pourvue est encore notre LIII. Aucune ne peut prétendre sérieusement à passer pour une production de saint Anselme; ce qui leur convient est un strict anonymat.

Je retrouve le n° XLVI dans un manuscrit d'Oxford de

(1) *Epistol. lib. I, 21* : *P. L.*, *ib.*, c. 1086.

(2) Raynaud a lu la même rubrique ; voir l'édition, p. 218 (n° XXIV).

(3) Cf. J. N. Dalton, *Ordinale Oxoniense*, t. II (H. Bradshaw Society, col. XXXVIII), Londres 1909, p. 527.

la fin du XII[e] siècle (1), qui appartenait à l'abbaye de Reading au XIV[e] siècle et y fut vraisemblablement copié ; en outre, dans une demi-douzaine de manuscrits français et anglais des XIII[e] et XIV[e] siècles (2). L'attribution est déjà faite presque toujours à l'archevêque de Cantorbéry, au moins d'une manière implicite par le contexte, qui réunit d'ordinaire les prières composées pour Gondulphe. On saisit donc le procédé des compilateurs : les oraisons à Notre-Dame s'attirent et font bloc.

Le n° XLVII a été recueilli par l'évêque Grandison et présenté de même comme une œuvre de saint Anselme (3). Cette indication nous maintient seulement au niveau du manuscrit de Lyon.

J'ai cru tout d'abord que le n° XLIX n'avait pas de plus ancien témoin que ce même manuscrit de Lyon. Le hasard me l'a fait découvrir dans un psautier de Lyre, copié à la fin du XIII[e] siècle (4), et là dans son vrai contexte : anonyme au milieu de prières semblables destinées à la dévotion privée.

Le cas du n° LIII, notre formule *O intemerata*, est décidément meilleur. Par-delà les livres d'Heures, par-delà la collection lyonnaise, elle apparaît vers la fin du XII[e] siècle, dans quatre manuscrits qui remontent à cette époque, indépendants d'ailleurs les uns des autres ; et aucun copiste n'a encore eu l'idée de l'adjuger à saint Anselme. Dans le psautier de Westminster par exemple, elle joue exactement son rôle d'oraison privée parmi des pièces de même acabit, dont pas une seule n'a été empruntée au recueil anselmien. Le recueil de Clairvaux, extrêmement vaste et varié, présente un arrangement plus significatif : les oraisons pour Gondulphe et, du reste, toutes les pièces authentiques de saint Anselme ont été reçues, mais aussi

(1) *Laud. Misc. 79*, fol. 115[v].

(2) Du XIII[e] siècle, Sainte-Geneviève *1439*, Mazarine *716* ; du XIV[e], Mazarine *714*, Oxford University College *148*, Londres *B. M. Add. 16608*.

(3) Cf. J. N. Dalton, *op. l.* p. 530.

(4) Londres *B. M. Add. 16975*, fol. 260[v].

bien fondues, perdues dans la masse et dépouillées pour la plupart de leur marque d'appartenance. Car cette littérature a une valeur spirituelle et intrinsèque auprès de laquelle les titres de propriété, la distinction du style et même les mérites de la pensée comptent pour peu de chose. On demande à ces prières des bienfaits réels pour l'âme, non une satisfaction de l'esprit de curiosité. De là les difficultés qui environnent l'historien, lorsqu'il tâche de se frayer une voie en ce sujet touffu où les données positives manquent presque toujours. Son premier effort, après avoir recherché et comparé les manuscrits, doit être d'interpréter pour le mieux leur témoignage implicite, afin d'obtenir une date et un milieu approximatifs.

Ici, il semble qu'on puisse s'orienter tout de suite et sans risque, grâce à la convergence des plus anciens manuscrits. Leur âge montre que la prière dont ils ont reçu le texte s'inscrit dans le cadre du XII^e^ siècle, et leur provenance indique aussi l'origine française de cette composition ; l'un d'eux, à la vérité, est anglais, mais copié dans un monastère qui est sans cesse ouvert aux influences françaises, Saint-Pierre de Westminster, à Londres. Ceci dit, et si l'on tient compte des faits généraux qui éclairent l'histoire religieuse du XII^e^ siècle, on ne s'aventurera pas trop, en estimant que le milieu particulier dans lequel *O intemerata* a le plus de chances d'avoir été rédigée est une maison de l'Ordre de Cîteaux.

Quant à l'auteur, il n'a probablement jamais voulu se faire connaître, et vaine serait la poursuite de son identité. La plus ancienne tradition qui nous procure le morceau le laisse anonyme. Nous allons voir, par de nouveaux détails plus historiques que littéraires, qu'il s'était vite acquis la célébrité, sans qu'on eût souci de lui donner un patronage. De celui de saint Anselme, en tout cas, il ne saurait être question.

*
* *

Le dossier de notre texte est enrichi de deux faits peu

connus qui raniment l'enquête. On sort de l'expertise philologique, tout à la fois méticuleuse et incertaine, pour entrer dans un large courant de vie, se sentir en communion avec les âmes chrétiennes qui ont donné leur sens total à des mots dont la vertu paraissait médiocre.

Saint Edmond de Cantorbéry (1180-1240) est une figure moderne, à divers égards, — notablement plus proche de nos temps que celle de son prédécesseur saint Anselme. A l'Université de Paris où il a été instruit, puis à celle d'Oxford où il est devenu maître, la méthode scolastique l'a conquis ; il sait raisonner en ordre et développer régulièrement un sujet. En même temps, un grand souffle de dévotion sensible l'agite et traverse son œuvre. Le *Speculum ecclesiae* qui peut passer pour sa « somme » et qu'on ne lit plus guère, je le crains (1), est vraiment un « miroir » où reluisent et sa doctrine et sa piété, son constant amour du « très doux Jésus ». Encore écolier, il a choisi la Vierge Marie pour épouse, se liant à jamais par le vœu de chasteté, et comme signe de son engagement il a mis un anneau au doigt d'une statue de Notre-Dame, tout en prononçant de brûlantes paroles (2). Il n'est pas moins dévot

(1) *Maxima bibliotheca veterum patrum*, t. XXV, 1677, p. 316.

(2) Voir la Vie *Excellentis ingenii* § 10 : Martène-Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, III, 1717, c. 1782 ; et rapprocher le passage parallèle de la Vie *Beatus Edmundus* publiée par Dom W. Wallace, *Life of St. Edmund of Canterbury*, Londres 1893, p. 544. Sur ces deux documents et les autres (*Ad honorem salvatoris, Decus et gloria*), cf. *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I, 1898-99, nos 2404, 2405, 2410, 2411 ; *Analecta Bollandiana*, XIII, 1894, p. 66, et XVIII, 1899, p. 77 : H. W. C. Davis, *The English historical review*, XXII, 1907, p. 91 sq. Les relations de ces textes entre eux n'ont pas encore été complètement définies, et D. Wallace a commis plusieurs méprises flagrantes. Mais une chose est claire : derrière toute cette masse fluide, lui donnant valeur, se trouvent les dépositions qui ont abouti au procès de canonisation (1245-11 janvier 1247). En outre, il est probable, comme l'a montré Fr. de Paravicini (*Life of St. Edmund of Abingdon*, Londres 1898, p. xxxi sq.) que la vie *Beatus Edmundus* a été compilée peu après par Matthieu Paris lui-même (voir les *Chronica maiora*, éd. H. R. Luard, V, 1880, p. 369 sq., 384).

envers saint Jean, l'apôtre Vierge, qu'il a pris spécialement pour modèle (1).

Or une anecdote très véridique nous est contée, entre autres, sous la foi du serment, par frère Robert Bacon, l'un des premiers Prêcheurs établis à Oxford († 1248) (2). Au temps qu'Edmond était maître ès arts à Oxford — ce devait être vers l'année 1202 —, le disciple bien-aimé se montra une nuit au jeune régent pour lui reprocher de n'avoir pas récité, perdu qu'il était dans son travail, « *quandam orationem beate Virgini et beato Iohanni euangeliste* » qu'il avait coutume de dire chaque jour. Saint Jean avait menacé son client de la férule comme un écolier pris en faute, à tel point que le coup eût porté avec lui la mort, si l'apôtre l'avait voulu. Edmond promit de ne plus jamais manquer à sa pratique favorite (3). Le narrateur ajoute : « *Hoc etiam mihi retulit magister Iohannes de Witz, cui magister Edmundus hoc narraverat, cui et illam orationem scripsit. Incipit autem illa oratio sic :* O INTEMERATA, *etc.* (4). »

(1) Cf. Matthieu Paris, *ib.*, *Additamenta*, VI, 1882, p. 127.

(2) La déposition de Robert est comprise dans la vie *Beatus Edmundus* (due, pensons-nous, à Matthieu Paris), sous ce titre formel : *Verilogium ac breviloquium fratris Roberti cognomento Bacun de sanctitate beati Cant. archiepiscopi.* Voir l'édition WALLACE, p. 561-565 ; l'anecdote est donnée p. 562 sq. On rapprochera, pour celle-ci, les passages parallèles : Vie *Excellentis ingenii* § 15 (cf. MARTÈNE, op. l., c. 1787) ; Vie *Decus et gloria*, ap. WALLACE, op. l., p. 599 ; et de nouveau Vie *Beatus Edmundus*, en finale, *ib.*, p. 586 ; mais ce dernier récit repose en partie sur une confusion entre la prière *O intemerata* et une prière spéciale adressée à saint Jean.

(3) Outre la prière « commune » à la Vierge et à saint Jean, il paraît bien qu'Edmond récitait de même quotidiennement une prière propre à saint Jean et plus courte dont le texte a été conservé : *Sancte et beate Ioannes apostole et evangelista dei qui virgo electus es a domino...* ; cf. WALLACE, op. l., p. 586, et d'autre part *Matthaei Parisiensis Chronica maiora, Additamenta*, VI, p. 126.

(4) Semblablement on lit dans la Vie *Excellentis ingenii*, l. c. : *... quamdam orationem quam in honore beatae Virginis et beati Iohannis dicere diligenter consueverat et devota. Haec oratio sic incipit : O intemerata.* La Vie *Decus et gloria*, sans être rédigée aussi précisément, revient au même : *... orationem communem illis cotidie decantabat.*

Aucun récit ne pouvait nous renseigner plus sûrement ni d'une manière plus circonstanciée. Après cela, les récents biographes de saint Edmond pourront prétendre que leur héros avait lui-même composé la prière *O intemerata* (1). Nous savons déjà pourquoi cette opinion n'est pas recevable. Tout au contraire, le témoignage de Robert Bacon confirme exactement les indications d'ordre littéraire. La prière était déjà répandue au déclin du XII[e] siècle. Saint Edmond avait étudié à Paris en 1195 et durant les années suivantes. On peut supposer qu'il connut alors le morceau et l'apprit par cœur, pour le propager ensuite parmi ses amis. C'est ainsi que l'hagiographie illumine parfois les recherches d'érudition. Voilà notre texte banal tout chargé de la ferveur d'un saint authentique.

Autre anecdote d'une qualité très différente, mais précieuse à l'historien, fournie par le recueil des « miracles » de la Vierge (2). Comme elle est encore inédite, que je sache, j'en rapporterai la lettre d'après deux manuscrits parisiens du XIII[e] siècle (3).

(1) B. Ward, *St. Edmund archbishop of Canterbury*, Londres 1903, p. 20, est explicite à ce sujet. D. Wallace semble bien être du même avis; cf. p. 83 sq., 470.

(2) Sur cette littérature, cf. A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1886, vol. CXIII, CXV, CXIX, CXXIII ; H. L. D. Ward, *Catalogue of romances in the department of manuscripts in the British Museum*, Londres, 1893, II, p. 586-738 ; A. Poncelet, *Miraculorum B. V. Mariae index*, dans les *Analecta Bollandiana*, XXI, 1902, p. 241 sqq.

(3) Bibliothèque Nationale *12593*, fol. 209[r], et *18134*, fol. 120[r] ; M. Robert Devreesse a bien voulu examiner pour moi ces volumes. Ils donnent ensemble le même texte à très peu de chose près, comme on va le voir; je suis le manuscrit *12593*. Ce « miracle » paraît avoir été peu copié. Je connais seulement trois autres manuscrits : Cambrai *739*, XIV[e] ou XV[e] siècle, du Saint-Sépulcre ; Bruxelles *4985*, bréviaire du XIV[e] siècle (les dernières lignes manquent) ; Londres, Musée Britannique, Add. 37787 f. 58[v], commencement du XV[e] siècle (rédaction beaucoup plus prolixe, mais dont on n'a malheureusement que le début).

De adolescentulo clerico qui Mariae virginis et evangelistae Iohannis orationem frequentabat (1).

Fertur quod quidam monachus suadebat cuidam adolescentulo clerico ut in cœnobio suo fieret monachus. Nolentem converti admonuit ut saltem orationem quandam de sancta Maria et sancto Iohanne evangelista singulis diebus semel diceret, promittens quod multum ei prodesset. Consensit puer et a monacho sibi traditam orationem quotidie semel dicebat (2). Et ecce, quindecim diebus transactis, mortuus est puer. Infra vero duos (3) menses apparuit germano suo cuidam (4) presbytero viro religioso, dicens quod, cum anima (5) de corpore egressa fuisset, maligni spiritus eam rapuerunt et pro peccatis quae in ipsa pueritia commiserat ad supplicium eam deferebant. Cum subito sanctus Iohannes evangelista eis occurrit, dicens se a Domini matre transmissum; quae etiam eis mandabat ut animam servi sui liberatam (6) dimitterent. Nolentibus illis, inquit, me dimittere, sanctus Iohannes reversus ad Dei matrem et denuo ab ea rediens dixit demonibus : « Mandat vobis domina mea quod, nisi cito animam servi sui dimiseritis, ipsamet (7) ad eius ereptionem veniet; sed si venerit, malo vero veniet. » Statim me liberum dimiserunt, sicque per orationem quam a monacho mihi traditam per quindecim dies dixeram ereptus sum de manibus eorum.

(1) L'autre manuscrit de Paris (B) intitule : *Exemplum de adolescentulo clerico cuius animam beata virgo eripuit de manibus demonum* ; de même Cambrai, si ce n'est que la qualification « *exemplum* » est omise. Le manuscrit de Londres annonce simplement : *Incipit quoddam miraculum de sancta Maria.*

(2) Au lieu de ces deux phrases *volentem* (l. 5)... *dicebat*, le texte de Londres développe ainsi : *Nolenti adquiescere ut converteretur suasit saltem ut orationem quandam factam ad sanctam Mariam matrem Domini et sanctum Iohannem evangelistam cotidie diceret : ipsamque orationem et tradidit. Puer primo renuit dicens se non eam audere cotidie dicere prae timore magistri sui qui eum alii cogebat intendere leccioni. Ad ultimum consensit seque eam cotidie dicturum promisit.*

(3) *duos vero* B. — (4) *cuidam germano suo* B. — (5) *anima sua* B (vrai texte). — (6) *liberam* B (vrai texte probablement). — (7) *ipsa et* B (corrigé de *ipsamet*).

Querente vero presbytero ubi esset talis oratio, « ad caput, inquit, lectuli mei dimisi eam ». Protinus presbyter accepit orationem illam et ad Cisterciense capitulum veniens ubi plurimi abbates illius ordinis confluxerant quod viderat retulit et orationem illam illis tradidit. Inter ceteros ergo abbates qui affuerunt etiam dominus Gonterus abbas Caladiensis qui fuerat monachus sancti Martini Tornacensis eam descripsit, seque eam quotidie dicere asserens quibusdam monachis scribendam et dicendam tradidit. Ipsa autem oratio sic incipit : O INTEMERATA ET IN AETERNUM BENEDICTA.

Le thème est assez banal ; outre le vague des circonstances, l'intention évidente du narrateur de faire de la prière *O intemerata* une formule salutaire ou rédemptrice empêche le lecteur moderne d'attacher au fait lui-même beaucoup d'importance. Aussi bien, « exemple » il y a, comme marque exactement l'un des manuscrits, et l'on n'ignore pas que ces historiettes édifiantes étaient avant tout destinées à orner les sermons des prédicateurs (1).

Mais il reste qu'au moyen de cet apologue des âmes innombrables ont apporté à la prière recommandée la sincérité de la foi ; tel saint Edmond. Car il apparaît clairement désormais que, la récitation quotidienne allant de pair avec le texte, Edmond a dû, comme beaucoup d'autres, connaître le miracle du jeune clerc.

Au surplus, ce miracle rentre de la façon la plus stricte dans l'histoire, par la mention finale du Chapitre de Cîteaux et de l'abbé Gontier. La Chalade en Argonne, au diocèse de Verdun, est une fondation de Trois-Fontaines, première filiale de Clairvaux, qui fut faite en 1128. Gontier en fut le troisième abbé et l'on sait en effet qu'il avait été d'abord bénédictin à Saint-Martin de Tournai. Son gouvernement

(1) Voir par exemple B. HAURÉAU, *Mémoire sur les récits d'apparitions dans les sermons du moyen âge* (*Mém. de l'Ac. des Inscr.*, XXVIII, 2, 1876, p. 239-263) ; J. Th. WELTER, *Thesaurus exemplorum : le Speculum laicorum*, Paris 1914, p. III, VII sq., XIX, XXXVIII.

est signalé par une série d'actes qui s'étendent de 1147 à 1156 (1). Le moins qu'on puisse retenir du miracle du jeune clerc, c'est que la prière *O intemerata* était déjà rédigée vers le milieu du XII[e] siècle et qu'elle fut propagée d'abord dans les communautés de l'Ordre de Cîteaux. Il est par suite vraisemblable que saint Bernard († 1153) l'a connue et récitée.

On est même fondé à dire davantage : elle procède de son influence et donc de son esprit, sinon de son talent.

*
* *

Les témoins dont il m'a paru utile de rassembler les variantes sont :

A : Paris, Bibl. Nat. *2882* (fol. 83) : vaste collection des prières de saint Anselme, complétée par une série d'oraisons privées ; ce volume vient d'un monastère placé sous le vocable de Notre-Dame dont on ne peut préciser l'identité.

B : Paris, Bibl. Nat. *15045* (fol. 61[v]) : collection analogue à la précédente, formée à Saint-Victor de Paris.

C : Troyes, Bibl. Munic. *914* (fol. 72[v]) : collection de prières privées faite à Clairvaux et incluant la plupart des prières de saint Anselme, le nom de ce dernier n'étant mentionné qu'exceptionnellement.

D : Londres, Br. Museum, *Royal 2 A XXII* (fol. 201) : psautier de Westminster Abbey.

A ces manuscrits anciens (2), j'ajoute seulement pour

(1) *Gallia Christiana*, t. XIII, 1785, c. 1320.

(2) Il en existe certainement d'autres ; je connais par exemple le psautier de Saint-Bertin à Cambridge, St. Johns College *68*, et le recueil de Sainte-Geneviève *1439*, qui sont l'un du XII[e], l'autre du XIII[e] siècle. — C'est à bon escient que je néglige le texte qui suit la Vie *Beatus Edmundus* dans le manuscrit *Julius D, VI 1* du Musée Bri-

n'être ni trop incomplet ni accablé par un poids mort de variantes :

H^1 : Heures de Blanche de France, duchesse d'Orléans (1328-1370) (1) ;
H^2 : Heures manuscrites d'Amiens (XV^e siècle) (2) ;
H^3 : Heures imprimées de Salisbury (1495) (3) ;
H^4 : Heures imprimées de saint Pie V (1571) (4) ;
R : le texte imprimé par Raynaud (5).

On observera que la tradition des livres d'Heures, même réduite à quatre exemplaires, n'est pas uniforme : H^1 se range tantôt avec A B tantôt avec C D ; H^2 rejoint habituellement le groupe C D ; H^3 et H^4 qui sont connexes s'accordent plutôt avec le groupe A B. C'est au total une grande bigarrure, qui serait encore accrue par l'accession d'autres représentants de cette innombrable famille. La publication de Raynaud, assez souvent particulière, se rat-

tannique (cf. W. Wallace, *op. l.*, p. 586 sq.). Il est tout à fait erroné de présenter cette copie comme celle que connaissait saint Edmond de Cantorbéry. Le manuscrit a été rédigé au commencement du XIV^e siècle, vers 1310 (cf. Fr. de Paravicini, *op. l.*, p. xxix), et il suffit de le parcourir pour se rendre compte que la prière donnée au fol. 157 est adventice par rapport à la rédaction qui précède ; elle a donc l'âge du manuscrit simplement.

(1) Manuscrit de la bibliothèque Stolberg à Wernigerode, fol. 295 ; cf. L. Delisle, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LXVI, 1905, p. 507-509. Le volume aurait été composé vers 1350.

(2) Manuscrit *Add. 31835* du Musée Britannique, XV^e siècle (fol. 24). Ces Heures d'Amiens ont d'ailleurs été imprimées à Paris en 1513.

(3) J'ai employé l'exemplaire du Musée Britannique coté *IA. 41332*, fol. 41^v.

(4) *Officium B. Mariae virginis super reformatum et Pii V Pont. Max. iussu editum*, Rome 1571, fol. 201^v. Ce livre a donc une valeur strictement officielle et fait encore loi pour nous. On y remarquera, dans le texte de la prière *O intemerata*, de curieuses suppressions ; mais pour le reste, c'est le texte même des Heures de Sarum. — Il existe une admirable édition de Plantin, Anvers 1572, précédée d'un bref du pape (13 mars).

(5) J'ai suivi, quant à la lettre, non pas l'édition de Raynaud ni celle de Gerberon, mais la réimpression de Migne.

tache au type C D. J'ai suivi de préférence ce dernier dans les cas les plus sérieux de désaccord ; A et B, sans dépendre l'un de l'autre, ont évidemment un ancêtre commun, qui me semble dévié de la ligne principale. Pour le reste, il est impossible, en présence d'une tradition si abondante, d'établir un texte définitif qui puisse valoir pour la figure du premier archétype ; à la fin du XII^e^ siècle, les manuscrits présentaient déjà des différences importantes (1).

Oratio ad sanctam Mariam et ad sanctum Ioannem evangelistam.

O intemerata et in aeternum benedicta, specialis et incomparabilis uirgo, Dei genitrix Maria, gratissimum Dei templum, Spiritus sancti sacrarium, ianua regni caelorum, per quam post Deum totus uiuit orbis terrarum : inclina aures tuae pietatis indignis supplicationibus meis et esto mihi peccatori pia in omnibus auxiliatrix.

O Iohannes beatissime, Christi familiaris amice, qui ab eodem domino nostro Iesu Christo uirgo es electus et inter ceteros magis dilectus atque mysteriis caelestibus ultra omnes imbutus, apostolus eius et euangelista factus es praeclarissimus, te inuoco etiam cum matre eiusdem saluatoris, ut mihi opem tuam cum ipsa ferre digneris.

O duae gemmae caelestes, Maria et Iohannes, o duo luminaria diuinitus ante Deum lucentia, uestris radiis scelerum meorum effugate nubila.

Vos estis illi duo in quibus Deus pater per filium suum specialiter aedificauit sibi domum et in quibus ipse filius Dei patris unigenitus ob sincerissimae uirginitatis meritum dilectionis suae confirmavit priuilegium in cruce pendens, uni uestrum ita dicens : Mulier ecce filius tuus, deinde ad alium : Ecce mater tua.

In huius ergo sacratissimi amoris dulcedine qua ita

(1) Je dois remercier ici M. Morel-Payen, bibliothécaire de la ville de Troyes, d'avoir bien voulu me mettre en mains une collation du manuscrit des Clairvaux.

tunc ore dominico uelut mater et filius inuicem coniuncti estis, uobis duobus ego peccator corpus et animam meam commendo, ut omnibus horis atque momentis intus et exterius firmi custodes et pii apud Deum intercessores mihi existere dignemini. Credo enim firmiter, fateor indubitanter quia uelle uestrum uelle Dei est et nolle uestrum nolle Dei est; unde et quicquid ab illo petitis sine mora obtinetis. Per hanc ergo tam potentissimam uestrae dignitatis uirtutem poscite mihi corporis et animae salutem.

Agite quaeso, agite uestris gloriosis precibus ut cor meum inuisere et inhabitare dignetur Spiritus almus, qui me a cunctis uitiorum sordibus expurget, uirtutibus sacris exornet, in dilectione Dei et proximi perfecte stare et perseuerare faciat et post uitae huius cursum ad gaudia ducat electorum suorum, benignissimus paraclitus, gratiarum largitor opimus, qui patri et filio consubstantialis et coaeternus cum eis et in eis uiuit et regnat Deus in omnia saecula saeculorum amen.

1-2 Le titre est tel dans A et D ; C qui partage la pièce reporte les mots *Ad sanctum Iohannem apostolum* devant le paragraphe *o Iohannes beatissime* etc. ; B a simplement *Or. ad eamdem Mariam*. Les livres d'heures n'ont le plus souvent aucun titre ; H^4 donne pourtant : *alia or. ad eandem et simul ad beatum Iohannem evangelistam.* 3 o : D ajoute *beata et.* *specialis* : omis par C, *singularis* D H^2 H^3 H^4. *et* : *atque* C H^4, de même D mais de 2e main sur grattage ainsi que les mots suivants *inc. v. dei.* 4 *dei* est omis par A ; *dei gen. virgo* B. 6 *celestis* A. *tolus* omis par D H^4. *terrarum* omis par A. 7 *inclina* : H^3 H^4 ajoutent *mater misericordiae.* *tuas* B qui ajoute *et sancte virginalis humilitatis et.* *pietatis* : R ajoute *et illos tuos misericordes oculos.* 8 *mihi* : *mei* C ; B H^3 H^4 ajoutent *miserrimo.* *peccatori* omis par A ; *peccatrici* H^4. *pia* : B H^4 ajoutent *et propicia.* 10 o omis par A B ; R prépose *et.* *beat. Iohannes* R. *familiaris* : H^4 ajoute *et.* 11 *nostro* omis par D. *es* omis par C. *et* : *atque* H^4. 12 *atque* : *et* H^4 ; H^4 ajoute *in.* *ultra o. cel. mist.* H^4. *caelestibus* : B ajoute *magis.* 13 *ultra* : *supra* R. *apostolus... præclarissimus* : tout le

membre de phrase est omis par A B H¹. *eius* omis par H² ; *enim* H⁴. *factus* : *sanctus* H². *præclarissimus* : R ajoute *custosque matris eius individuus.* 14 *etiam invoco* A B H¹ H³ H⁴. *cum* : H³ H⁴ ajoutent *Maria.* 15 *eiusdem omis* par H¹ ; A B H⁴ ajoutent *domini nostri* et H⁴, de plus, *Iesu Christi.* *salvatoris* : H¹ ajoute *mei Christi*, H³ *nostri.* *mihi* omis par C. 15 *ipsa* : *illa* H¹. *conferre* D H¹ H³ H⁴. *digneris* : H¹ ajoute *amen.* 19 *effugate scel. m.* H⁵ R. 19 *nubilas* A. 20 *vos* : H³ H⁴ ajoutent *enim.* *in quibas... domum et* (l. 21) omis par H⁴. 21 *suum* : *sp(iritu)m* H² (sic). 22 *ipse* : *unigenitus* H⁴ ; H¹ ajoute *idem.* *dei filius* H² H⁴. *dei* : H⁴ ajoute *summi.* *patris* : omis par H³ H⁴ R. *unigenitus* omis par A B H¹ H³ (H⁴ a placé le mot précédemment). 23 *suae dil.* A. 24 *dicens ita* H⁴. 25 *ad alium* : *dixit discipulo* H³. *alium* : *alterum* R. 26 *ergo* omis par C D ; H⁴ H² H³ H¹ ajoutent *tam* (cf. ci-dessous l. 35). *ita* omis par H³ H⁴ ; A ajoute *vos.* 27 *tunc* omis par B. *in invicem* H¹ *ad invicem* H³ H⁴. 28 *ego* : D ajoute *hodie*, R *N*, H³ H⁴ *miserrimus.* *peccatrix* H⁴, qui ajoute ici *hodie et omni tempore.* *corpus* : H³ ajoute *meum.* 29 *commendo* (*hodie* H³ H⁴) *c. et an. m.* A B H¹ H³ H⁴. *ut* : H³ H⁴ ajoutent *in.* *atque* : *et* C. 30 *custodes* : H¹ ajoute *mei.* 31 *mihi* : *mei* C, *prome* H¹. *credo... virtutem* (l. 35) omis par H⁴. *credendo* A B H¹. 32 *firmiter* omis par A B H⁴ ; D H³ ajoutent *et*, H³ de plus *inde.* *quia* : *quod* R. 33 *velle* omis par H⁵. *est* omis par C D. *et* omis par D. *nolle* omis par H³. *inde* D. *et* omis par H¹ H³. 34 *ab illo* omis par R. 35 *dignationis* H⁴. 36 *mihi* : H³ prépose *et* A B H¹ H⁴ ajoutent *quæso.* *corporis* : A prépose *et.* *animæ et corp.* C. 37 *agite* 2° omis par C. *vestris gl. precibus* : *v. sacris* (*sacris v.* B) *orationibus* A B H¹ H³. *gloriosis* : *gloriosissimis* R ; H² ajoute *cum.* *ut* : *quod* A B. 39 *almus* : *sanctus* H² ; ici A B H¹ H³ H⁴ ajoutent *gratiarum largitor opimus* (*optimus* H⁴ H³ H⁴), voir plus loin l. 43. 39 *a* omis par B, et peut-être de seconde main dans A. 40 *sacris* : H³ H⁴ ajoutent *illustret et.* *proximi* : H⁴ ajoute *mei.* 41 *perf. stare et* omis par A B. *perseverare* : H³ H⁴ ajoutent *me.* *vitae huius* : *h. vitæ* H² H³ H⁴ R *hunc v.* H¹. 42 *excursum* A B. *gaudia* : H³ ajoute *me.* *perducat* A ; *elect. suor. ducat* C. 43 *para-*

clitus : H^4 ajoute *spiritus sanctus*. *grat. larg. op.* omis par A B H^4 H^3 H^4 (voir ci-dessus l. 39). *optimus* C R (cf. l. 39 pour H^4 H^3 H^4). *patri* : omis par H^2 ; *cum patre* A B H^3, *cum deo patre* H^4 44 *et filio* omis par H^2. *consubs. et* omis par A B H^2 H^4 ; *coaet. et consubs.* H^4 H^3 R ; *coaet.* omis par H^2 H^4. *cum eis et in eis* omis par A B H^4 ; *et in eis* omis par H^4 : *cum eo et in eo* C. 45 *regnat* : D H^3 R ajoutent *omnipotens*. *deus* omis par A B H^4. *in* : *per* A H^4 B. *omnia* omis par B D H^3, *infinita* H^2 H^4.

Le thème fondamental de cette prière est si simple et si clairement exprimé que tout commentaire est superflu (1). C'est l'idée d'intercession poussée jusqu'à ses dernières conséquences logiques. Le moyen âge latin s'est complu dans cette pensée chrétienne et l'a développée avec conviction sous toutes ses formes possibles, parfois même, à notre avis, avec excès quant aux applications littéraires, par exemple dans le cycle des légendes de Notre-Dame. Ici, la doctrine est irréprochable, si le tour est parfois naïf et pourrait prêter aux reproches d'un esprit chagrin (2).

(1) Il n'échappera à personne que plusieurs appellations du commencement reparaissent dans une antienne de nos livres officiels (pour le « Benedictus » *De Beata in sabbato* et, partiellement, pour le « Magnificat » de la Présentation) : *Beata Dei genitrix Maria virgo perpetua, templum Domini, sacrarium Spiritus sancti* etc. Je regrette de n'avoir aucun moyen de documenter sérieusement cette pièce de chant ; je puis seulement dire qu'on la trouve dans un antiphonaire de Lucques qui remonte au commencement du XII[e] siècle (cf. *Paléographie musicale*, IX, 1906, p. 449) ; elle y est donnée comme la dernière des trois antiennes qui suivent l'antienne propre du « Magnificat » pour les secondes Vêpres de l'Assomption. Le rédacteur de la prière connaissait donc ce morceau.

(2) Le membre de phrase *nolle vestrum nolle Dei est* (l. 33) ne doit pas être pris au pied de la lettre, évidemment ; c'est une banalité qui complète le membre précédent, positif. Néanmoins, les liturgistes de saint Pie V ont préféré retrancher tout le passage. — En ce sens, le plus qu'ose dire saint Anselme, dans une prière adressée également à saint Jean, est ceci : *apud eum* (Dieu, le Christ) *quod voles efficies* (Or. LXVII : *P. L.*, CLVIII, 986 a). Le motif donné, et sans cesse répété, est en effet que saint Jean est *amicus Dei*, *dilectus Dei*, par suite le meilleur des intercesseurs. De même, Notre-Dame, en qualité de

La Vierge inviolée et incomparable, l'Apôtre vierge ami du Seigneur ont été l'objet des prédilections divines. Le Christ mourant les a confiés l'un et l'autre. Unis ainsi, on s'adresse spécialement à eux et on réclame leur protection conjointement, parce que Dieu ne leur peut rien refuser. Il y a accord de leurs vouloirs avec les vouloirs éternels. Ils sont donc tout-puissants pour procurer les biens du corps et de l'âme, surtout les grâces de l'esprit.

*
* *

On aura plaisir maintenant, sans doute, à relire parallèlement deux traductions françaises du XIV[e] siècle (1), qui sont l'une des preuves du succès qu'a obtenu ce morceau dans le passé.

La traduction versifiée a pour auteur Jean de Chavenges, qui l'a placée à la fin de son « Livre royal », écrit vers 1345 pour Philippe d'Orléans et sa femme Blanche de France (2).

La version en prose est donnée dans les Heures latines de la même Blanche de France (3). Léopold Delisle s'est demandé, fort discrètement d'ailleurs, si Jean de Chavenges ne pourrait l'avoir pareillement établie (4); la comparaison des deux textes ne favorise pas cette hypothèse.

Hé ! Dame sens temerité
Singulere sans parité,
Pardurablement beneite,
Marie, vierge trés elite,
Agreable au Saint Esperit,

O tu bien aorée, niant doutée, et vierge Marie perpetuaux, a laquele nulle ne s'apareille, mère Jhesu Crit, acceptable temples de Dieu,

mère du Sauveur, est *pie potens et potenter pia* (Or. L), *praepotens et misericors* (Or. LI), *potentissima* (Or. LII) ; car, en vérité, *nihil nisi Deus maius Maria* (*P. L.*, 956 a).

(1) Cf. L. Delisle, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LXVI, 1905, p. 507-510.

(2) *Ib.*, t. LXII, 1901, p. 317-348. Ce Jean de Chavenges était Champenois.

(3) Manuscrit Stolberg déjà mentionné, fol. 372[v].

(4) *Ib.*, t. LXVI, p. 511.

Temple qui tous les biens merit,
Porte dou royaume des cielz,
Par vouz le monde est esleesciez,
Vit et par vouz sont soustenu
Après Dieu tut grant et menu.

Encline par ta grant pitié
Tes oreilles par amitié,
Et oy mes supplications,
Mes indignes peticions,
Soie courtoise et debonnaire,
Et moy aidier te vueille plaire.

Hé ! saint Jehan, très bon euré,
A toy recourre eur é,
Amis de Dieu familiers,
En fait et en pensée entiers,
Vierges esleuz et clamez,
Entre les autres plus amez,
Qui savez dou ciel les misteres,
Les secrets, les ministeres,
Le plus noble en nativité,
A vous recourt ma petité.
Je te requier, avec la mère
Mon sauveur fil Dieu le père,
Que tu me vueilles secorre
Ne puisse maisement morir.

Hé ! Deux gemmes très precieuses,
Marie et Jehan, gracieuses,
Deux très cler et biau luminaire,
Qui de Dieu cognoissiez l'affaire,
Par les rais de vostre purté
Chaciez hors toute l'ocurté
De mes notables felonnies,
De mes iniquitez haïes.
Vouz deux estes de Dieu le temple
Especial, a touz exemple,
Et desquiex la virginité
Peut ou fil roy de maj[es]té.
Pour ce en vouz sa dilection
Ot sainte confirmation,
En tant que li Diex qui pendoit
En la croiz a vous s'atendoit,
Disait : « Femme, cilz est tes filz, »
Et au deciple : « Soies filz,
Vesci ta mère, garde la. »
Le deciple pour mère l'a.

sacrez du Saint Esperit, porte du regne del ciel, par cui après Dieu toz li mons vit :

Encline tes oreilles de pitié a mes supplications, et soiez a moi pecheresse, vraie aide en touz leus.

O tu sains Jehans, vrais amis Notre Seigneur, qui est dedié, apparillez et esleus, vrais virges, sains Jehans, sanz touche, entre les autres plus amez de Dieu, et as choses celestiaux plus enseigniez et enstruiz, aus apostres et aus evangelistres plus renomez, je prie ensemble la mère de ton sauveeur et ton seigneur du monde, que tu deignez a moi pecheresse secorre de t'aide.

O vous, deus pierres preciouses, celestiaus et lumieres resplandissans devant Dieu, par votre clarté ostés de moi les ocures choses, vos cil dui par qui Dieu par son fil edifia son ostel, et en qui le fuiz Dieu pères toz puissants de [l]a très clere virginité, en ce hore qu'i pendoit en la crois, confirma la merite et le privilege de dilection, quand il dit : « Fame veci ton fil », et puis a l'apostre : « Veci ta mère. »

En la douceur de ceste amour
A vouz deuz je fais mon clamour
Par la bouche de Nostre Sire,
Mère et fil vouz puet on bien dire.
Je met en guarde et en commande
Corps et ame, vous recommande
Qu'a tous momens et a toute heure
Me gardez sens faire demeure,
Pour moi interceder daigniez
Estre ne pourray mehaigniez.

Car je croy ceci fermement,
Et confesse sens doutement,
De Dieu est le vostre couloir,
Et vostre aussi son non vouloir,
Tout ce de que l'avez prié,
Vouz est sens demeure ottrié.
Dont par ceste prerogative
Priez le vray Dieu que je vive
Par vos glorieuses prieres
Plaisens, agreables, entieres,
Soie mondés de toute ordure,
De vice, vilté et laidure,
Et de vertuz soie aornez
Et devers Dieu soie tournez
En sa fervent dilection
De mon prochein sens fiction,
Puis le decours de ceste vie
La joie aie qui ne faut mie.

Et par la sainte force de la parole vous deuz estez faiz ausi plains de grant amour comme mère et fil, a vos deus je pecherresse hui en cest jour commant m'ame et mon cors, que soiez toutes heures en toz leuz garde de mon cors et de m'ame et vraiement priez Dieu pour moi.

Je crois fermement sans doutance que ce que vous volez vieut Diex, et ce que vous ne volez ne vieut il pas, et pour ce [tout] ce que vous requerez a celui tantost vous est otroié ; pour iceste donques debonaireté et donée votre vertus, requier je a vos salut de m'ame et de mon cors ; faites ce que je vous pri par vos dignes prières que li sains Espirs enlumine mon cuer par sa grâce qu'il espurge mon cor de touz vices et l'aorne des saintes vertus [et] me face parfetement estre en dilection de Dieu et de mon prime, et après la fin de ce mortel monde me conduit en paradys li sains Esperis qui vit et regne ensemble le Père et le Fil *in secula seculorum. Amen.*

*
* *

Pour terminer, je voudrais faire connaître une forme très différente et oubliée, je crois, de la prière *O intemerata*. Elle commence par les mêmes mots, si bien que les bibliographes intéressés aux livres d'Heures, dans lesquels elle se rencontre souvent comme la précédente (1), ont dû les

(1) C'est le cas de nombreuses Heures de l'usage de Paris : pa

prendre plus d'une fois l'une pour l'autre. En fait, cette nouvelle rédaction n'a gardé que le premier paragraphe de la prière du XII[e] siècle et, d'ailleurs, l'a divisé (1). Les portions intermédiaires et supplémentaires sont de longs développements qui semblent destinés à préparer le pécheur à la communion sacramentelle. Au surplus, celui-ci s'adresse seulement à Notre-Dame, implorant la mère du Sauveur de lui valoir le pardon.

Les plus anciens témoins que j'ai pu rencontrer de cette composition sont des manuscrits du XIV[e] siècle. D'autre part, elle est habituellement précédée d'une rubrique qui la rapporte à l'année 1318 et en attribue la rédaction au pape Jean XXII (1318-1334), lequel l'aurait en même temps dotée de trois cents jours d'indulgence (2). Nous savons en effet que Jean XXII a indulgencié nombre de prières latines qui ont été comprises dans les livres d'Heures (3). Cette circonstance a pu faire qu'on la lui ait imputée. Quoi qu'il en soit, il est raisonnable de faire remonter la rédaction prolixe de la prière *O intemerata* au commencement du XIV[e] siècle.

Les manuscrits offrent d'assez nombreuses différences. Je publie le texte d'après le manuscrit *Royal 7 A VI* du Musée Britannique (fol. 97[v]), qui est un recueil de *preces* composé probablement à Durham au XIV[e] siècle.

exemple *Add. 29433* (fol. 164) et *36684* (fol. 78[v]) du Musée Britannique; les « très riches Heures » du Musée Condé (voir la reproduction publiée par P. Durrieu, Paris 1904, pl. XVII, et cf. notre notice dans le *Dict. d'Archéologie chrét. et de Liturgie*, t. IV, 1, 1920, c. 544); les Heures imprimées en 1491 par Philippe Pigouchet.

(1) Je distingue ces morceaux au moyen de l'italique.

(2) *En lan del incarnacion que ihs soffri passion mil. III. CC. et XVIII ans fist ceste orison pape iehans et tant de fois que on le dira CCC iours de pardons on aura* (manuscrit *Add. 36684*, du commencement du XIV[e] siècle). — *Hanc orationem fecit et preconizavit dominus papa Iohannes XXXII* (sic) *concedens omnibus vere penitentibus et eam dicentibus ccc dies indulgenciarum* (manuscrit *Royal 7 A VI*).

(3) Cf. E. Hoskins, *op. l.*, p. 125, 126, 127 (bis), 130. — Sur la suspicion qui s'attache aux prières indulgenciées par Jean XXIII, cf. H. Thurston, *The Month*, Mai 1915, p. 497-501 (à propos de la prière *Anima Christi*).

O intemerata et in eternum benedicta, singularis atque incomparabilis uirgo dei genitrix Maria, gratissimum dei templum, spiritus sancti sacrarium, ianua regni celorum, per quam post Deum totus uiuit orbis terrarum :

de te enim dei filius uerus et omnipotens Deus suam sanctissimam fecit matrem, assumens de te illam sacratissimam carnem per quam mundus qui perditus erat saluatus est, cuius precioso sanguine mundus ipse redemptus est et ipsa peccata remissa sunt : formans eam in preciosissimo utero tuo de purissimo sanguine tuo, uniens eam eterne et incommutabili diuinitati sue : a quo bona cuncta procedunt, per quem omnia facta sunt : quem adoro, quoniam sacratissimam carnem suam cum preciosissimo sanguine suo dat cotidie fidelibus suis sub specie panis et uini in cibum uiaticum et refectionem animarum salutarem et uitalem. — Qui digne manducauerit habet uitam eternam ; qui autem indigne, iudicium sibi manducat et bibit : sicut pluries feci, mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa. — Qui autem non manducauerit, non habet uitam eternam ; et propterea merito dicimus quia *per te post deum totus uiuit orbis terrarum*. Per hanc fidem deprecor te, dei genitrix semper uirgo Maria.

Inclina aures tue pietatis indignis supplicationibus meis et esto michi peccatori miserrimo propicia et in omnibus pia auxiliatrix :

rogans pro me apud fontem pietatis et misericordie, creatorem et redemptorem dominum nostrum Iesum Christum filium tuum omnipotentem deum a quo bona procedunt, per quem omnia facta sunt, qui non uult mortem peccatoris, sed magis ut conuertatur et uiuat, cui proprium est misereri semper et parcere : ut ipse per ineffabilem misericordiam suam precibus et meritis suis absoluat me ab omnibus peccatis meis per que ei displicui : tribuens michi ueram humilitatem, ueram mansuetudinem, et obediendi graciam, fidei, spei et caritatis augmentum cum perseuerantia : custodiens me a recidiuo peccato et a temptacionibus et machinacionibus demonum mundi et carnis, ita ut amplius non seruiam demonibus quibus seruiui in multitudinibus scelerum, uidelicet superbia, uana gloria, cupiditate, inuidia, accidia, ira, luxuria,

gula et necligenciis infinitis et aliis multis peccatis quibus peccaui et alios peccare feci : mea culpa, mea culpa, mea grauissima culpa. Hiis peccatis perdidi regnum celorum et societatem electorum, et tociens offendi piissimum filium tuum, tociens letificaui demones pessimos et tociens merui eterna supplicia : mea culpa, mea culpa, mea grauissima culpa.

Ideo precor te dei genitrix et perpetua uirgo Maria ut impetres michi indulgenciam et remissionem peccatorum istorum et aliorum quecumque feci ab ipso filio a quo bona cuncta procedunt, per quem omnia facta sunt, qui etiam illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. Fac ut ipse illuminet mentem meam luce gracie sue, inflammans eam igne suauissimi et sanctissimi amoris sui, et faciat me seipsum cum patre et spiritu sancto super omnia diligere et timere et eidem firmiter adherere, sua mandata custodire, peccata uitare, suam sanctissimam passionem et pacienciam imitari et bonis operibus habundare, talem penitenciam in hac uita pro peccatis meis et cunctis sceleribus agere que ei meritis et precibus tuis beneplacens sit et grata, ita ut parcat michi in ista et in alia uita, concedens michi misericorditer cum electis uitam et requiem sempiternam amen.

13. Après *adoro* plusieurs manuscrits ajoutent *quem glorifico*. 19 *grauissima* au lieu de *maxima*, dans pl. mss. 25 J'ajoute *pia*, omis, d'après pl. mss. 29 *tuum* : pl. mss. ajoutent *uerum et*. 34 *absoluat me* restitué d'après pl. mss. 34 *meis* restitué de même. 41 *cupiditate* : pl. mss. ajoutent *auaritia*. 44 *hiis* : pl. mss. ajoutent *enim*. 46 au lieu de *tuum, dei* dans pl. mss. 53 *illuminet* fautivement dans le Ms. 57 *sancto* : pl. mss. ajoutent *unum deum solum adorare in spiritu et ueritate*. 60 *habundare* : pl. mss. ajoutent *prospera mundi despicere nulla eius aduersa formidare et*. 62 *ut* restitué d'après pl. mss. 63 *cum* : pl. mss. ajoutent *sanctis et*, et *tuis* après *electis*.

St. Michel de Farnborough,
le 29 septembre 1922.

André Wilmart
O. S. B.

Point d'idées infuses dans la Contemplation infuse

Nous avons reçu de Mgr Farges la réponse qui suit :

Pour arriver à une entente si désirable, la première condition est de bien comprendre le sens de nos thèses opposées ou divergentes. Que si l'on commence par les défigurer — de bonne foi, je le veux bien — les arguments porteront à faux ou dans le vide.

Poussé par cette préoccupation, j'ai déjà répondu à l'article de la *Vie Spirituelle* du 22 février 1922 (p. 392 et suiv.) par une forte brochure imprimée à part pour ne pas encombrer ces colonnes (1). C'est à celui de novembre terminé en janvier 1923, que je tiens aujourd'hui à répliquer pour dissiper d'autres malentendus regrettables.

Cet article est intitulé : *La Contemplation requiert-elle des idées infuses ?* Il me reproche vivement de soutenir que la contemplation requiert nécessairement des idées infuses. Or c'est là une méprise, car je n'ai jamais écrit le mot *d'idées infuses* ni dans les 640 pages des « Phénomènes mystiques », ni dans les 106 pages de mes « Réponses », ni dans l'article visé de la « Revue d'Ascétique et de Mystique ». Mais j'y ai parlé constamment et plus de cinquante fois *d'espèces impresses infuses* : ce qui est bien différent.

Traduire *espèces impresses* par *idées* est un contresens inattendu sous la plume de bons thomistes, comme nous le sommes. Cela étonnerait moins de la part d'un disciple de

(1) *Réponses aux controverses de la Presse*, in-8°, 106 pages, chez l'auteur, 43, rue Madame, Paris, Chèques Postaux n° 238.78. Prix, franco, recommandé, 3 fr. 75.

Suarez, comme on le verra bientôt, mais je n'en protesterai pas moins contre cette déformation essentielle de ma pensée et de la thèse que je soutiens. Aussi dois-je arrêter au passage cette légende qui commence à courir et à se répandre dans d'autres Revues.

Pour faire toucher du doigt l'énormité du contresens, je me vois bien forcé de faire ici un peu de philosophie scolatisque, en opposant la théorie de la connaissance de saint Thomas à celle de Suarez, et si quelque lecteur se récriait de me voir descendre des hauteurs de la Mystique jusqu'à la Psychologie, il me suffirait de lui répondre : Croyez-vous parvenir à comprendre la connaissance mystique sans avoir déjà compris la connaissance naturelle de l'homme, — et surtout la connaissance *sensible* à laquelle saint Thomas et tous les mystiques ont assimilé, par analogie, la connaissance mystique? Il est clair que non. Cela est impossible, car la première n'est qu'une application analogique de la seconde, et les deux sont connexes. Toute erreur sur celle-ci rejaillit sur celle-là, l'obscurcit ou la défigure.

Cela est si évident qu'un vieux professeur de philosophie, très au courant des controverses actuelles, m'écrivait ces jours-ci : « Peut-être bien que c'est la vraie théorie, si féconde, de la connaissance sensible immédiate, d'après saint Thomas, qui manque à vos adversaires. Avec elle, tout s'illumine; sans elle on ne s'entendra jamais. » Loin de moi la pensée d'en refaire ici un exposé complet qui m'a déjà demandé plus d'un volume. J'essaierai seulement de la résumer en deux mots, à l'usage non pas des maîtres qui n'en ont nul besoin, mais de ces nombreux lecteurs qui, n'ayant pas reçu de formation thomiste, s'embrouillent à travers les *espèces impresses* et *les espèces expresses* dans d'interminables quiproquos. Du reste plusieurs de ces lecteurs m'en ont prié.

Malgré la difficulté énorme d'un tel raccourci, ma tâche sera facilitée par l'opposition et le contraste même des deux théories thomiste et suarézienne.

Pour Suarez, l'homme ne connaît qu'en exprimant au dedans de lui-même une idée (ou verbe, ou espèce expresse) *exprimendo cognoscit*. La connaissance humaine ne serait donc qu'indirecte, spéculaire, dans le miroir de nos idées, sans avoir jamais l'intuition immédiate d'aucune réalité. C'est de là qu'est venu le subjectivisme des modernes : *nous ne connaissons directement que nos idées* (1).

Pour saint Thomas, au contraire, ce n'est qu'après avoir directement perçu quelque réalité sensible que nous l'exprimons au dedans de nous-mêmes par une espèce expresse (ou verbe, ou idée) : *cognoscendo exprimit*. C'est le renversement complet de la première formule : *exprimendo cognoscit*.

Or saint Thomas avait raison. En voici une preuve des plus saisissantes, donnée par Jean de Saint-Thomas : « Si le verbe était formé avant la connaissance, dit-il, il faudrait qu'il y eût diction avant la connaissance. Cette diction se ferait donc à l'aveugle, puisqu'on dirait ce qu'on ne connaît pas » (*Phil. nat.*, t. III, q. 6, a. 4. Vivès, p. 503). Cet argument nous paraît décisif.

La connaissance sensible précède donc l'espèce expresse ou l'idée ou le verbe. Mais comment se produit-elle? Saint Thomas a répondu : par le simple contact d'un organe

(1) Notons que cette erreur de Suarez découle de sa négation, plus ou moins déguisée, de *l'action dite transitive*, négation dont a hérité, sans aucun déguisement, Descartes et après lui toute la philosophie moderne. (Voir Revue Néo-Scolastique, mai 1921 : *Deux déviations de la théorie thomiste sur l'action transitive*, 3e partie). — Sans doute, l'action dite transitive ne voyage pas de l'agent dans le patient : ce serait absurde. Mais elle semble le faire et le fait équivalemment, parce qu'elle est *commune* à l'agent et au patient qui concourent simultanément à la produire, quoique en sens inverse. Mais l'action n'a qu'une priorité de nature, et non pas de temps, sur la passion. Ainsi s'opère la communication des substances, inconsciente dans les minéraux et les plantes, et consciente chez les êtres sentants. C'est leur action (ou leurs qualités en acte second) qui est leur trait-d'union. (Voir nos *Études philosophiques*, tome I, 7e édition, p. 256 à 265; 370 à 401. — *Revue thomiste*, déc. 1919, p. 312).

sentant et conscient avec un objet senti. C'est cette *touche* ou *empreinte* de l'objet senti dans l'organe sentant, produisant l'information de l'organe animé par l'action de l'objet, qu'on a appelé dans l'École *espèce impresse*, bien différente, comme on le voit, de l'*espèce expresse* (verbe, idée). Celle-ci n'est que l'expression ou la diction intérieure dans notre esprit d'une connaissance antérieure déjà acquise. Par cette diction ou idée, je cherche à me traduire à moi-même, d'abord en image, puis en concept analytique et synthétique, mon intuition déjà éprouvée de l'objet réel que j'ai senti.

L'idée (ou espèce expresse ou verbe) n'est donc pas nécessaire à la formation de cette première connaissance, mais elle n'en est pas moins très utile, puisqu'elle la complète et en devient le *substitut mental*, qui persiste dans la mémoire après la disparition de l'objet senti.

Le sens, répète saint Thomas, n'a pas besoin d'espèce expresse pour connaître l'objet qui le touche : *sensus exterior non format sibi aliquam formam sensibilem*. Il connaît par la seule information consciente de l'action de l'objet qui s'imprime en lui : *cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili, unde per formam quæ sibi a sensibili imprimitur* (espèce impresse). (Quodlib. 5, a. 9, ad 2^{m} ; — Quodlib. 8, a. 3 ; — I^{a}, q. 78, a. 4, ad 2^{m} ; q. 85, a. 2, ad 3^{m} ; etc.).

Telle est, dans sa lumineuse simplicité, la théorie de saint Thomas sur la sensation des objets matériels. De même, par analogie, pour la sensation spirituelle du divin — qui est l'essence même de la Contemplation infuse. Ici encore, la *species impressa*, que l'on peut traduire encore plus clairement par *empreinte* ou *touche divine*, suffira à produire la connaissance mystique. Aucun besoin d'espèces expresses ou d'idées infuses.

Sans doute, l'idée *pourra suivre*, mais encore une fois elle n'est pas nécessaire, et les Bienheureux s'en passent fort bien dans le ciel. Sur cette terre, l'idée, plus ou moins obscure, suit d'ordinaire la touche divine et l'intuition

qui en résulte, mais elle suit naturellement et n'est point infuse. Loin de là, sa formation est toujours laborieuse et pénible, la traduction d'une nouveauté ineffable en idées et en paroles humaines étant, par sa nature même, sur la limite de nos forces, et souvent même impossible. *A, A, A, Domine, ecce nescio loqui.*

C'est là le tourment de la *Grande Ténèbre* : ténèbre lumineuse, certes, nouveauté révélatrice, mais intraduisible en idées claires. Or c'est cette obscurité translumineuse qui paraît être le fond le plus ordinaire de l'état contemplatif.

On voit par là combien la thèse que l'on me prête de la nécessité des idées infuses et surtout des idées claires, pour la contemplation est opposée à ma pensée, puisqu'au contraire je les exclus formellement, n'admettant que la nécessité des espèces impresses infuses, ou touches divines, plus ou moins claires ou obscures, pour la sensation mystique du divin (1).

En conséquence, c'est faussement que l'on m'attribue la confusion de la Contemplation avec la Prophétie ou avec la Science infuse d'Adam. Pour le prophète, l'infusion d'idées est nécessaire pour prédire l'avenir, mais il n'a nul besoin de la sensation du divin, essence de la Contemplation mystique. Il lui suffit d'idées ou d'images infuses, lui révélant le futur, pourvu qu'elles soient assez claires pour qu'il puisse les traduire en langage humain et les publier aux hommes.

La prophétie requiert donc à la fois lumières infuses et idées ou images infuses. Cependant ces deux éléments pourraient être séparés en deux sujets distincts. Ainsi le Pharaon reçut les images et Joseph la lumière qui les

(1) A proprement parler, il n'y a même pas d'*idée infuse*. L'idée ou espèce *expresse*, étant un acte vital, ne peut être complètement infuse, Dieu ne pouvant opérer, à notre place, notre acte de penser ou de vouloir. Elle n'est donc jamais le fruit de la grâce *opérant seule*, mais de la grâce *coopérante*. Au contraire l'espèce *impresse* peut être totalement infuse, et c'est le seul élément intellectuel totalement passif, qui déclanche aussitôt l'acte vital de la Contemplation.

interpréta. Mais la lumière sans les images n'aurait pas suffi à cette prophétie (2^a 2^{ae}, q. 173, a. 2).

De même pour la science d'Adam. Il lui fallait des idées infuses, et même assez claires pour mériter vraiment le nom de science infuse.

Que si j'ai appelé le spectacle nouveau de la Contemplation infuse du nom de « révélation » ou « d'inspiration », à la suite de saint Thomas et des plus grands mystiques (1), c'est donc dans un sens assez différent de la révélation prophétique, qui seule implique des idées infuses.

Inutile de révéler les autres fausses conséquences de la confusion que l'on me prête si gratuitement, puisque le point de départ d'où on les tire est ainsi ruiné de fond en comble. Bien loin de soutenir la nécessité des idées infuses pour la Contemplation, encore une fois, je les exclus formellement, ne professant que la nécessité des espèces infuses, ou touches divines.

*
* *

Après avoir exposé le vrai sens de ma thèse, en la dégageant de ses travestissements, il ne sera pas inutile d'en résumer brièvement les deux preuves principales, qui sont *deux grands faits* universellement constatés dans les expériences mystiques de tous les pays et de tous les âges.

Le premier fait est celui-ci. La connaissance amoureuse de la Contemplation infuse — centre où converge toute la vie mystique — est vraiment une *sensation du divin* et des

(1) Ruysbroeck dit expressément que la Contemplation infuse requiert « une révélation secrète de Dieu » (cité par Mgr Waffelaert, dans la Revue d'Ascétiq. et de Mystiq. janv. 1923, p. 36, note). — De même, S. Thomas appelle contemplatifs ceux qui méritent cette révélation de Dieu à la manière des anges, *qui revelationes divinas merentur*; et loin d'en faire une exception, il en fait une catégorie, *secundus modus visionis*, intermédiaire entre la vision *faciale* et *l'abstractive* (In II, dist. XXIII, q. 2, a. 1. — *De Verit.*, q. XVIII, a. 1. — I^a, q. LVI, a. 2, c; a. 3, etc.)

choses divines, comme l'ont dit et répété, après Denys, saint Thomas et tous les contemplatifs : παθων θεία, *patiens divina*.

Nier cette connaissance expérimentale — analogue à la sensation et si différente de tous les procédés abstractifs, si bien analysée par saint Thomas, — nier ce fait, pour n'y voir que des métaphores et des manières de parler, serait dénaturer les textes les plus formels, récuser le témoignage humain le plus véridique de nos saints, et ruiner par la base toute la vie mystique, en la ramenant à la vie chrétienne ordinaire des âmes intérieures. Nous ne pouvons pactiser avec ce minimisme.

Or il n'y point de sensation sans une *espèce impresse*, pas plus que de triangle sans angles : ce serait aussi contradictoire. Aucun bon philosophe thomiste ne peut me démentir, et l'expérience va le prouver.

Pour la sensation du toucher, cela est évident. La présence d'un objet matériel ne suffit pas; il faut en outre qu'il imprime (*espèce impresse*) son relief et sa forme dans l'organe tactile animé et conscient.

Pour la sensation de la vue, la chose est aussi claire. La lumière ne suffit pas ; il faut de plus qu'elle transporte et imprime dans le sens de la vue (*espèce impresse*) les couleurs et la forme de l'objet distant. Comme l'ont si bien dit les physiologistes modernes après Aristote et saint Thomas, la vue n'est qu'un *toucher rétinien*, et tous les autres sens ne sont que des modes variés d'un seul sens, le toucher : *Non debet poni alter sensus præter tactum* (*De Verit.*, q. 22, a. 5).

Dans le sens de la vue, dit encore saint Thomas, ce n'est pas la lumière qui est le principe de la vision, ou sa forme *medium quo* ; c'est l'espèce impresse : *species impressa... principium est visivæ operationis* (*De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 1^m^). La lumière n'est qu'un instrument (*medium sub quo*), qui transporte cette forme et l'imprime dans le sens. (Le miroir de l'idée ou de l'image ne serait que le *medium in quo* d'une connaissance indirecte.) En sorte que le reproche

que m'adresse le R. Père de *matérialiser saint Thomas* (grand mot oratoire et poudre aux yeux!) se retourne contre lui puisqu'en supprimant les espèces impresses, il supprime la forme elle-même de la connaissance sensible pour n'en garder que la matière et l'instrument matériel.

De même, par analogie, pour la sensation du divin. Elle serait inintelligible sans cette touche du divin Agent dont parlent sans cesse tous les mystiques et qui *imprime* en leurs esprits et en leurs cœurs son empreinte ineffable, ou *espèce impresse infuse*.

Demandez à saint Jean de la Croix ce qu'est essentiellement la Contemplation mystique. Il vous répond : « Contempler c'est recevoir; *la contemplacion pura consiste en recibir*. Et recevoir quoi? C'est recevoir, ajoute-il, « la touche de l'intelligence où Dieu imprime (espèce impresse) une connaissance pure et sans image », et dans le cœur « la touche du pur amour » (*Vive flamme* Str. III, § 7). Sans l'impression de cette touche de l'esprit et du cœur, *toqui di noticia y sabor*, la Contemplation mystique n'aurait jamais lieu.

Il est vrai que cette espèce impresse ou touche divine peut être plus ou moins obscure et indistincte, mais elle n'est pas moins indispensable dans les sensations les plus obscures que les plus lumineuses, puisqu'elle est la cause formelle, et partant essentielle, de toute sensation.

Elle peut être aussi plus ou moins dégagée des sens et des images sensibles, selon le degré de perfection de la Contemplation. Et il n'est pas indispensable qu'elle soit purement spirituelle comme chez les Anges. Mais dans le cas le plus fréquent où elle est de même nature que celles venues par les sens, son origine infuse permet encore de la comparer à celles des Anges. Dans l'un et l'autre cas, en effet, la connaissance s'opère par une touche divine, par un contact direct de l'intelligence avec le réel, et sans aucun de nos procédés abstractifs. Or c'est par là, dit saint Thomas, que la nature angélique continue celle de l'homme contemplatif. *Homo, in quantum est contemplativus, est*

aliquid supra hominem, quia in visione simplici intellectus continuatur homo superioribus substantiis quæ intelligentiæ vel Angeli dicuntur (In III, dist. 35, q. 1, a. 2). — (Voir *Réponses*, p. 41).

C'est donc fausser notre pensée et celle de saint Thomas, que de traduire contemplation angélique par *purement spirituelle*, comme continue à la faire M. Sandreau. Cette pureté n'est pas nécessaire, il suffit que l'infusion des espèces impresses — procédé angélique — ait remplacé le procédé abstractif humain.

*
* *

Le second fait bien constaté est le caractère de *nouveauté* des spectacles offerts au contemplatif dans la Contemplation infuse. On se rappelle que Benoît XIV a fait de cette nouveauté, ou totale ou au moins partielle, le troisième critère — le plus important, — qui distingue la Contemplation infuse de l'acquise (*Réponses*, p. 19). En cela, le savant pape s'est fait l'écho de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de tous les contemplatifs qui en ont fait l'expérience et de l'enseignement commun des théologiens.

Dans le passage de la Contemplation acquise à l'infuse, il leur semble entrer dans un monde tout nouveau, et si différent du premier, qu'ils en sont tout déconcertés, et demeurent dans la plus étrange stupéfaction : épreuve redoutable que tous les Directeurs ont unanimement rencontrée.

« Dans la Théologie mystique, écrit sainte Thérèse, l'entendement est épouvanté de la grandeur de ce qu'il contemple ; il voit qu'il peut ne rien comprendre de ce que Dieu lui représente » (*Vie*, ch. x).

Un peu plus loin, elle ajoute : « Le Seigneur l'arrête (dans ses raisonnements). Il lui donne *de quoi* s'occuper et *de quoi* s'extasier, si bien que dans l'espace d'un *Credo*,

sans faire de raisonnement, nous recevons plus de lumières que nous n'en pourrions acquérir en bien des années par toutes les industries terrestres » (*Vie*, ch. XII).

Inutile de multiplier les citations analogues pour démontrer que la Contemplation infuse apporte avec elle des lumières toutes nouvelles. Ces deux textes suffisent à fixer nos idées et nous permettre de raisonner ainsi.

« Voir la lumière » est une métaphore, ou bien ce serait un non-sens. On ne voit pas la lumière, mais, par elle, on voit les objets lumineux qu'elle nous découvre. Et pour voir du nouveau, il faut qu'elle nous montre des objets nouveaux, en imprimant dans notre vue leurs formes nouvelles.

Donc la lumière ne suffit pas; il faut un second élément, — le principal, que saint Thomas a déjà appelé *cause formelle* de la vision — à savoir l'impression dans le sens de la vue de l'objet ou du spectacle nouveau, c'est-à-dire de son espèce impresse.

Le saint Docteur ne faisait qu'appliquer ces principes élémentaires de sa psychologie à la connaissance du premier contemplatif, lorsqu'il écrivait : Adam, pour contempler Dieu, avait besoin d'un double moyen : la lumière surnaturelle et les espèces impresses infuses : *Indigebat* (Adam) *duplici medio... species... lumen* (*De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 1^m^).

Répondre comme on l'a fait, p. [7], qu'il ne s'agit ici que d'Adam « dans l'état d'innocence », est inadmissible. Du reste, c'est une distinction que saint Thomas, au même endroit, a pris soin d'écarter. Quoique plus parfaite chez Adam à l'état d'innocence, que chez les autres contemplatifs après la chute originelle, la Contemplation reste de même nature et ne diffère que par le degré de perfection, *Sic per gratiam* (Deus) *videtur a contemplante, post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiæ* (*De Verit.*, ibid. ad 4^m^).

La Contemplation exige donc les deux moyens : *duplici medio... species et lumen...* Cependant dans le même pas-

sage, le saint Docteur semble ne mettre qu'une distinction de raison entre ces deux moyens, — au moins pour la connaissance mystique — et il accorde leur identité foncière. C'est la même grâce qui joue le rôle de lumière infuse et qui est aussi espèce infuse ou forme représentative des objets incréés : *Quia per aliquod spirituale lumen menti hominis infusum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat* (*De Verit.*, q. 18, a. 1, c.).

Cette simplification a déjà été remarquée par le P. Jo. Huby, dans les *Recherches de science ecclésiastique* (mai 1919, p. 142); et je suis heureux de cet accord inespéré.

Aussi, dans la suite, saint Thomas se servira couramment du seul mot de lumière, *lumen contemplationis*, pour désigner en bloc ces deux éléments, théoriquement distingués mais pratiquement confondus. Il dira, par ex., *in contemplatione Deus videtur per medium quod est lumen sapientiæ* (Ibid., ad 4). Inutile, en effet, de mentionner chaque fois, avec la lumière infuse, les espèces impresses, puisque c'est la lumière même qui les produit et les imprime, comme il vient de l'expliquer. Il revient ainsi, sans se contredire en rien, au langage courant des simples fidèles et des auteurs étrangers à ces profondes analyses de la scolastique.

Ce mot de lumière, *en Mystique*, est donc une expression abrégée, elliptique, où l'on prend la partie pour le tout, et qui, bien loin d'exclure les espèces impresses, les implique nécessairement, selon la théorie générale de la connaissance d'après saint Thomas.

Il y a donc des espèces impresses infuses, non pas « chaque fois que nos facultés reçoivent l'impression de la grâce opérante » comme on nous l'a fait dire, p. [10] — mais chaque fois que cette grâce opérante est l'impression d'une connaissance nouvelle en notre intelligence, ou en notre conscience, car une lumière sans espèces nouvelles ne nous faisait rien connaître de nouveau.

Les grands mystiques théologiens, qui avaient dû lire

chez saint Thomas cette théorie des espèces impresses, y font parfois allusion. Ainsi saint Jean de la Croix parle souvent de cette *impression* en notre esprit de connaissances nouvelles, et lorsqu'il nous dit encore plus clairement : « *Dieu se communique passivement à l'âme, comme la lumière matérielle à celui qui tient les yeux ouverts* » (*Montée* II, XIII, p. 164), il est évident qu'il ne s'agit pas seulement pour lui de la lumière seule, mais du spectacle nouveau dont la lumière imprime la forme dans l'esprit du contemplatif.

Que ces lumières soient souvent indistinctes et confuses, nous l'accordons de nouveau ; mais dans ces expressions même, si souvent répétées par nos adversaires, nous trouvons un aveu, car ce sont les formes ou espèces impresses qui peuvent être indistinctes et confuses et nullement la lumière elle-même.

Au surplus, plaçons-nous maintenant dans l'hypothèse de nos contradicteurs, qui n'admet que des jeux de pure lumière tombant sur nos concepts, déjà élaborés par nous avec les données de la raison et de la foi. Pour nous y faire découvrir du nouveau — sans aucun travail d'analyse, de raisonnement, de comparaison et d'abstraction, mais par un simple regard, *simplex intuitus* — suffira-t-il que ces concepts soient mieux éclairés ? Nullement. Une lumière plus vive nous fera mieux voir les détails déjà contenus dans ces concepts, mais elle ne peut nous y faire découvrir des détails qu'ils ne contiennent pas, parce que nous ne les avions jamais conçus, encore moins des spectacles tout nouveaux auxquels nous n'avions jamais pensé.

Ainsi, par ex., lorsque sainte Thérèse nous dit que « *Durant cette oraison l'âme voit, en quelque sorte de ses yeux, le secours particulier* (de l'action de Dieu) » (*Vie*, ch. XIV), comment découvrir ce fait nouveau dans nos concepts abstraits de la raison et de la foi, qui sûrement ne le contiennent pas? Si éclairés que soient ces concepts, impossible encore une fois d'y voir ce qui n'y est pas. A la lumière pure, s'ajoutent donc des formes lumineuses ou

des espèces imprimant la sensation d'un fait nouveau. Sans cette sensation nouvelle, une telle contemplation n'aurait jamais lieu. C'est l'évidence même (1).

Au ciel, il est vrai, il en sera tout autrement. Alors, plus de concepts abstraits à éclairer, plus d'espèces à imprimer, parce que nous serons plongés dans la réalité même de l'essence de Dieu, et la lumière divine suffira à nous en faire contempler les détails et les profondeurs infinies. Mais jusqu'à ce moment bienheureux, la contemplation de Dieu exigera toujours les deux moyens, si bien analysés par saint Thomas, le *lumen* et le *species impressa*, également nécessaires pour le premier contemplatif à l'état d'innocence, *Indigebat Adam duplici medio*, et pour tous les autres contemplatifs après la Rédemption.

C'est la seule conclusion qui puisse concorder avec les grandes lignes psychologiques de la théorie de la connaissance sensible d'après le saint Docteur.

*
* *

La fin de l'article du R. Père, paru en janvier, répète les mêmes confusions déjà signalées, et partout où j'ai écrit : *espèces impresses infuses*, s'obstine à lire *idées infuses* ; partout où les mystiques écrivent *lumière divine*, il ajoute gratuitement : *en excluant toute espèce impresse*. Cela prouve, une fois de plus, que nul n'est exempt de certaines méprises, surtout dans le feu d'une discussion.

La réfutation en étant déjà faite, je m'arrêterais là, si le

(1) Nous avons mis à part le cas où la grâce de Dieu se contenterait, par le rapprochement et la comparaison de deux ou plusieurs concepts préexistants, de provoquer le jaillissement d'une idée nouvelle, — sans aucune espèce impresse infuse. On pourrait discuter si ce procédé suffirait à produire la sensation du divin, et s'il devrait être classé dans la contemplation infuse. Nous avons incliné à considérer ce cas comme un intermédiaire ou le *pont* entre les deux contemplations infuse et acquise. Mais c'est là un détail accessoire et une pure affaire de classification. (*Réponses*, p. 92 ; *Phen. mystiq.*, p. 111, 112, 600).

R. Père n'avait eu l'idée, assez inattendue, d'invoquer en sa faveur les deux grandes autorités que j'avais revendiquées : Benoît XIV, et le Cardinal Billot.

Certes, la tentative est nouvelle et mérite d'être signalée.

Au lieu de dire, comme on le faisait dans la *Vie Spirituelle* (mars 1921, p. 465) : Benoît XIV n'a émis que des opinions personnelles, qu'il a lui-même avouées discutables et auxquelles « il ne tenait pas beaucoup » (*Voir Réponses*, p. 15 et suiv.), voici qu'on change de tactique, en essayant de nous prouver qu'au contraire Benoît XIV était de leur avis et parfaitement d'accord avec eux.

Quant au Card. Billot, on n'hésite plus à écrire : « la divergence entre lui et nous n'est guère que verbale ».

Assurément tout cela est du nouveau, mais ne m'a pas bien ému. Je connaissais déjà le dicton du palais : « Avec un peu de talent, tout peut se plaider... »

Mais il y aurait un moyen bien plus simple et plus court que l'argumentation de nous tirer de ce maquis interminable des textes. Si l'auteur dont on interprète si librement les écrits est encore vivant — et c'est heureusement le cas pour le Card. Billot —, il suffit d'aller l'interviewer, pour connaître sa vraie pensée d'une manière authentique.

Or, j'ai eu la curiosité de le faire, et voici la réponse que Son Éminence a bien voulu m'adresser : «... *Il va sans dire que sur la substance de la controverse, nous sommes pleinement d'accord* » (Rome, 27 oct. 22). Cet accord avec le grand théologien me suffit...

Si le R. Père avait la même curiosité que moi, la suite de la même interview me permet de lui prédire qu'il sera déçu et que l'éminent théologien — qui a son franc parler, comme tel est son droit, surtout dans le domaine de la théologie — lui dira nettement son opposition irréductible, au moins sur ses deux thèses fondamentales, celle de la *contemplation accessible à tous*, et celle de l'*impossibilité de deux modes distincts*, non seulement de degré mais de nature, dans l'opération des dons du Saint-Esprit.

Quant à Benoît XIV, il serait difficile de l'interviewer

aujourd'hui. Mais, vu mon grand âge, je me prépare à le faire prochainement, et je lui demanderai alors, si l'adverbe « *quelquefois* » ajouté par le R. Père (p. [50]) à sa théorie *générale* de la contemplation pour en faire un cas *exceptionnel*, ne défigure pas complètement sa pensée.

Et lorsque le R. Père viendra me rejoindre, je me hâterai de lui faire part de la réponse qui, selon toute apparence, ne sera pas meilleure que celle du Card. Billot.

Que de surprises nous réserve, aux uns et aux autres, ce moment-là ! — Et comme nous ferions mieux sur cette terre, — au lieu de renouveler les querelles acharnées des Thomistes et des Molinistes — d'être un peu plus tolérants !

Pour cela, reconnaissons humblement — comme le fit saint Thomas au moment de sa mort — que tout ce que nous avons écrit sur le grand mystère divin est bien insignifiant en comparaison de la science des Bienheureux.

Puis, cherchons à mieux nous comprendre, et grâce à un peu plus de bienveillance mutuelle dans nos interprétations, nous parviendrons peut-être à nous entendre. Peut-être, en effet, ne s'agit-il, au fond, entre nous, que d'une question de frontière : Où se termine la contemplation ordinaire? Où commence l'extraordinaire? Et alors ne serions-nous pas tout près d'un accord, au moins pratique, en plantant des bornes à l'amiable ?... (1)

A. Farges,
Prélat de Sa Sainteté.

(1) Le R. Père tient à me mettre en opposition avec le R. P. Bainvel. Or, celui-ci, après lecture de cet article et de mes explications sur les espèces impresses et expresses, vient de s'en déclarer très satisfait, et la confusion qu'on avait jetée est ainsi dissipée. Le prétendu désaccord est donc inexistant.

Accord progressif des théologiens sur la Contemplation

En rendant compte, en mars dernier (1), de l'opuscule de Mgr Farges, suite d'une lettre de juin 1921 (2), nous demandions plus de charité dans les discussions, surtout en des matières si élevées. Nous sommes donc pleinement d'accord sur ce point et ne saurions trop le mettre en pratique; c'est particulièrement notre devoir à l'égard d'un vétéran de l'école thomiste aussi convaincu que Mgr Farges. La chose convient d'autant mieux que plusieurs, ne voyant pas bien l'importance de la question, sont surtout frappés par le choc parfois un peu vif des idées et croient y voir un manque de bienveillance. D'excellentes personnes diraient volontiers : « Par charité, les théologiens ne pourraient-ils donc pas se mettre d'accord dans un honnête éclectisme, doctrine moyenne et tolérante, de nature à satisfaire tout le monde? » De fait, on le cherche depuis longtemps cet honnête éclectisme assez incolore, par exemple sur le problème toujours actuel de l'efficacité de la grâce. Mais n'oublions pas que les doctrines moyennes ne se trouvent pas toujours entre deux erreurs contraires; elles sont souvent entre les formes opposées de l'erreur et une très haute vérité. Or cela il faut le dire, même au risque de paraître à plusieurs trop intransigeant, et il faut le dire par charité, pour qu'on n'arrête pas l'élan des âmes, en faisant passer pour suspectes les aspirations légitimes

(1) *Vie Spirituelle*, mars 1923, Supplément p. [106].
(2) Lettre insérée dans *la Vie Spirituelle*, juin 1921, p. 234.

les plus hautes. Précisément parce que la charité est grande chose, il ne faut pas donner son nom à ce qui ne le mérite pas, à ce qui ferait plutôt penser à l'opportunisme et à sa prudence négative. C'est même pour cela que Mgr Farges déclare ne pouvoir pactiser avec un certain minimisme qu'il nous attribue. Si la charité ne doit pas nous faire accepter l'erreur pour la vérité, elle ne doit pas non plus nous faire prendre la médiocrité pour la mesure, ni l'exaltation pour l'élévation du véritable amour de Dieu. Elle nous presse au contraire de travailler, parfois énergiquement, pour discerner le vrai du faux. La vérité, surtout dans les questions qui nous occupent, est chose précieuse, difficile à trouver, à conserver sans altération, et quand on a le bonheur de la découvrir ou de la recevoir, c'est une joie de reconnaître sincèrement qu'on s'est parfois trompé en la cherchant. Tout le monde en convient, ce qui serait contraire à la charité et même à la justice, ce serait d'attribuer à des adversaires d'énormes confusions qu'ils n'ont point faites, et ce serait aussi assez peu adroit, s'il est évident qu'ils ne se sont pas mépris. Sur ces principes nous sommes, bien sûr, pleinement d'accord.

Leur application parfaite est assez rare; quoi qu'il en soit, nous estimons que les ennuis de la présente controverse sont largement compensés par l'heureux résultat auquel elle aboutit : Mgr Farges, qui nous avait déjà fait une importante concession (1), reconnaît très nettement que la contemplation mystique ne requiert pas d'idées infuses. Il donne même à sa réponse un titre qui est, selon nous, exagéré en un sens : *Point d'idées infuses dans la contemplation infuse* (2). C'est nous concéder plus que nous ne demandons, car la contemplation mystique comporte, non pas essentiellement, mais accidentellement, quelquefois, des idées infuses, lorsqu'elle s'accompagne de certaines

(1) Il admettait déjà dans son opuscule, p. 96, qu'« il y a des états contemplatifs caractérisés *par la prédominance, à des degrés divers, des dons* du Saint-Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active*, et requis pour la plus éminente sainteté ». Cela, disait-il, « nous l'accordons tous ».

(2) Cf. Lettre insérée, *Vie Spirituelle*, mai 1923.

révélations et visions très élevées. Ce que nous avons voulu établir, c'est que par elle-même, même à ses degrés supérieurs, elle ne les exige pas nécessairement. Nous n'aurions pas osé espérer un accord si prompt et si parfait. Le R. P. Bainvel, S. J., fait aussi la même concession (1).

*
* *

Il est vrai que Mgr Farges nous dit qu'il n'a jamais soutenu la nécessité des *idées infuses* dans la contemplation mystique, mais seulement celle des *espèces impresses intelligibles infuses*. Nous avouons ne pas voir la différence (2). Ce qu'on désigne en latin par les mots *species intelligibilis impressa infusa* se traduit généralement en français par « idée infuse », car l'expression « espèce impresse » n'est guère en usage dans notre langue; d'excellents dictionnaires ne l'indiquent pas. De plus, ce que nous appelons *idée infuse* est proprement et tout d'abord une

(1) Le R. P. Bainvel reconnaît en effet très nettement aujourd'hui, après un article de M. Saudreau : « Je ne tiens pas les *espèces infuses*, analogues à celles des anges, comme constitutives de l'état mystique, et *je n'assimile pas l'état mystique à l'état angélique*. Je tiens que l'état mystique est constitué par la conscience du surnaturel en nous. Peut-on avoir cette conscience du surnaturel sans espèces infuses et notamment sans espèces infuses d'ordre angélique? C'est une autre question. Il me paraît que cette conscience du surnaturel en nous, c'est-à-dire de la présence divine, de l'action divine, de notre vie en Dieu et de la vie divine en nous, *n'exige pas autre chose* qu'un éveil spécial de nos facultés sous la touche divine, ou, si l'on veut, *qu'un influx spécial de lumière divine ou d'amour divin dans nos facultés de connaître et d'aimer. Les sens surnaturels* dont nous parlent les mystiques ne semblent *pas exiger davantage* » (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, janv. 1923, p. 75,76). Encore faut-il dire que, dans les états mystiques appelés nuit passive des sens et nuit passive de l'esprit, l'âme sent plutôt *Dieu absent*, bien qu'un directeur expérimenté s'aperçoive que Dieu est très intimement présent en elle et la purifie comme lui seul peut le faire.

(2) Le R. P. Bainvel dans le texte que nous venons de citer ne l'indique pas non plus, il parle d'*espèces* infuses comme synonyme d'*idées* infuses.

« species *impressa* infusa », comme l'explique saint Thomas dans le traité des anges et en parlant de la science infuse du Christ (1). En effet, une espèce *expresse*, étant exprimée vitalement par notre intelligence, n'est pas directement infuse, et elle cesse avec l'acte de penser. Enfin dans les meilleurs manuels de philosophie thomiste, nullement suaréziens, on trouve même en latin l'équivalence des termes *species impressa* et *idea*. On lit par exemple dans la *Summa philosophica* du cardinal Zigliara, t. I, l. I, c. I, a. I, n° VIII : « *Idea* dupliciter sumi potest, et reapse sumitur præsertim ab antiquioribus scolasticis... : Idea primo modo sumpta dicitur *species impressa*, medium quo ; idea secundo modo accepta dicitur *species expressa*, verbum mentis, medium in quo. » Les manuels de philosophie du P. Hugon, O. P., et du P. Gredt s'expriment de même (2). D'une façon générale, quand on parle du problème de l'origine des *idées*, il s'agit pour les scolastiques de l'origine des idées ou « species intelligibiles » *imprimées*

(1) I^a, q. 58, a. 1 : « Angelus non omnia, quæ naturaliter cognoscit, semper actu considerat. » L'ange ne considère pas toujours actuellement ce qu'il peut naturellement connaître, il ne s'en fait pas toujours une idée expresse ou exprimée, mais ses idées infuses restent toujours en lui comme espèces impresses ; cf. I^a, q. 55, a. 1, 2, 3. — Item III^a, q. 9, a. 5. Utrum scientia indita vel infusa Christi fuerit habitualis : « Scientia indita animae Christi fuit habitualis, et poterat ea uti, quando volebat. »

(2) Cf. P. Hugon, *Cursus Phil. thomist.*, t. I, p. 32 ; t. IV, p. 32, 35 : « *idea* active ad intellectionem concurrit,... scil. ut *species impressa* » ; item p. 37, 39... et t. VI index operis ad verbum *Idea*.

Jos. Gredt, O. S. B. : *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, vol. I, n° 490 : De origine *idearum* : Ad *speciem impressam* efficiendam... requiritur duplex causa : intellectus agens et phantasma. »

De plus, nous n'avons certes jamais nié que *la sensation*, selon saint Thomas, exige une « espèce impresse » et ne comporte pas d' « espèce expresse ». Comment aurions-nous pu prétendre que pour voir un chêne il suffit de la lumière, sans avoir reçu aucune similitude de cet objet? Parler ainsi ne serait pas seulement matérialiser la doctrine de saint Thomas sur la sensation, mais ne plus rien comprendre absolument à ce qu'il a écrit sur ce sujet, et ne pas même savoir lire les mots dont il s'est servi.

dans l'intelligence. L'équivalence de ces termes est donc indubitable; par suite, reconnaître que la contemplation mystique ne requiert pas d'*idées infuses*, c'est dire équivalemment qu'elle ne requiert pas d'*espèces impresses infuses*, qu'on mette ces derniers mots au singulier ou au pluriel. On ne peut identifier « idée infuse » à « espèce *expresse* infuse » pour l'opposer à « espèce *impresse* infuse », car, nous l'avons vu, toute idée infuse est proprement et tout d'abord « impresse » ou imprimée dans l'intelligence, avant d'être vitalement exprimée par elle.

Du reste, ni Benoît XIV, ni le cardinal Billot ne disent que la contemplation mystique exige des « espèces impresses infuses ». Il suffit de lire leurs ouvrages, comme nous l'avons déjà montré (1), et de citer intégralement leurs propositions (2).

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, janvier 1923, Suppl. p. [50].

(2) Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. xxvi, n° 7, dit : « Per infusam vero (contemplationem) Deus non solum ea ostendit quae antea fuerunt credita, sed *vel* ea ostendit cum novissimis circumstantiis et perfectionibus, *vel* nova objecta revelat, novas eorum species infundendo ». C'est seulement lorsque de nouveaux objets sont révélés, qu'il y a de nouvelles espèces infuses; tel est le sens manifeste de la phrase, si l'on remarque les deux *vel*. Du reste, Benoît XIV, comme il le dit lui-même, suit sur ce point le Cardinal de Laurea, bien plus il l'a copié mot pour mot, sans rien changer. Or dans l'ouvrage du Cardinal de Laurea, *Opusc. VII, de Contemplatione infusa*, on trouve, c. v, les mots copiés par Benoît XIV, et plus loin, c. xiii, leur explication, à savoir, que la contemplation infuse ne requiert pas toujours des espèces infuses, même lorsqu'elle s'accompagne de révélation, car souvent les espèces préexistantes suffisent : « per species sive antiquas jam existentes in contemplante, sive novas a Deo noviter productas. » Le Cardinal de Laurea montre par ailleurs, *ibid.* ch. x, qu'il est légitime de désirer la contemplation infuse, de la demander à Dieu, et ch. xvi, qu'elle s'élève généralement avec le progrès des vertus et des dons. Item *Opusc. octav.* c. ix. C'est ce que nous avons toujours enseigné.

Le Cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, éd. 1905, p. 189, ne dit pas que Dieu donne toujours des espèces impresses infuses dans la contemplation mystique, il écrit : « (Deus) sua operatione immediata species ipsas in mente imprimit, *vel certe ordinat sine ullo discursu*

Comme Son Ém. le cardinal Billot, nous trouvons absurde la doctrine d'après laquelle *la contemplation infuse serait accessible à l'effort de toutes les âmes*. La contemplation *infuse* se définit précisément en effet *celle qui ne peut s'obtenir par notre effort* ou par notre activité personnelle aidée de la grâce commune. C'est Dieu qui la donne. Mais les meilleurs thomistes enseignent qu'*il a coutume de l'accorder aux parfaits*, et que cette grâce, tout en étant spéciale et éminente, n'est pas proprement extraordinaire, c'est-à-dire en dehors de la voie normale de la sainteté (1). Or c'est là toute notre doctrine. La résumer en disant : « la contemplation mystique est accessible à l'effort de toutes les âmes » serait la défigurer tout à fait. Mgr Farges le fait équivalemment sans s'en douter, en écrivant dans son opuscule p. 29 : « Confondre la contemplation *infuse* avec la contemplation *acquise* et les appeler de même nom, nous paraît la plus grave déformation de la théologie mystique. » Bien sûr, une des erreurs des quiétistes était de considérer comme *acquise* l'oraison de quiétude qui est *infuse* (2); mais nous n'avons cessé de nous élever contre cette confusion. Un résumé d'une doctrine la fausse parfois complètement; il arrive ainsi que la doctrine thomiste de la grâce semble s'identifier avec le calvinisme. Ceci noté, les divergences avec le Cardinal Billot s'atténuent beaucoup (3).

contemplantis. » Il ne faut pas oublier de rapporter les derniers mots que nous venons de souligner.

De plus, sans dire, comme le Card. Billot, que chaque don du Saint-Esprit a deux modes *spécifiquement* différents, nous avons toujours reconnu que chacun peut intervenir d'abord d'une façon *latente*, puis d'une façon *manifeste*, et que les dons d'intelligence et de sagesse s'unissent parfois à la lumière prophétique accompagnée d'idées infuses, ce qui est alors quelque chose d'extraordinaire. Cf. *Vie Spirit.*, janvier 1923, p. [55].

(1) Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus theol. myst.-scol.*, t. II, p. 71, après avoir dit *Deus solet elevare ad eam*, ajoute : « quod omnes docent ».

(2) Dudon, S. J., *Michel Molinos*, p. 260, 265.

(3) Puisque notre contradicteur nous invitait à interroger le Cardi-

*
* *

Mgr Farges rappelle encore certains textes de saint Thomas, que nous avons expliqués par leur contexte (1), chose d'autant plus nécessaire qu'à deux reprises une objection que se fait le saint Docteur avait été citée par mégarde comme étant sa doctrine même (2); *la Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1923, p. 97, l'a remarqué comme nous. Inutile d'y revenir. Nous pourrions pourtant confirmer ce que nous avons dit des textes tirés du *de Veritate*, q. 18, a. 1 et 5, par ce que saint Thomas a enseigné plus tard sur les mêmes questions Ia, q. 94, a. 1, ad 3m; a. 2, 3, 4. Il y est montré qu'Adam innocent différait du contemplatif dont nous parlons, en tant que, créé à l'âge adulte, il avait reçu des idées infuses de fait, et en tant qu'il avait reçu aussi immédiatement la révélation comme les prophètes. Il y est dit aussi qu'Adam innocent connaissait Dieu et les anges non point par une intuition positive immédiate, mais « *in effectibus*, præcipue intelligibilibus (3) ».

On ne peut soutenir non plus que, pour saint Thomas, il est impossible d'avoir une connaissance nouvelle sans

nal Billot, nous l'avons fait. Il a commencé par nous dire qu'il n'admettait pas la théorie, soutenue par Mgr Farges, de la perception *immédiate* de Dieu chez les mystiques; c'est, selon lui, une invention du P. Poulain. Il nous a dit aussi, il est vrai, qu'il n'admettait pas non plus que *la contemplation mystique soit accessible à tous*.

A quoi nous lui avons respectueusement répondu que *le ciel est accessible à tous*, et que, selon la tradition, la contemplation mystique est ici-bas, dans les âmes purifiées, *le prélude normal de la vision du ciel*. — Son Éminence a très simplement reconnu qu'elle n'avait jamais fait une étude approfondie de ces questions; elle avait noté du reste, dans son traité *de Virtutibus infusis*, qu'elle ne voulait en dire que quelques mots en parlant des dons.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl. p. [7]..., mars 1923, p. [106]...

(2) *Réponses aux controverses de la presse*, p. 38 et 61.

(3) Saint Thomas dit en effet (Ia, q. 94, a. 1, ad 3m) qu'Adam dans l'état d'innocence, s'il pouvait connaître Dieu sans *medium*, démons-

espèces nouvelles, puisqu'il enseigne formellement (IIª IIæ, q. 173, a. 2) que le prophète Joseph, sans recevoir des espèces nouvelles, mais seulement la lumière infuse, interpréta les songes de Pharaon, en vit le sens que Pharaon ne pouvait découvrir. Il est également très certain que pour saint Thomas (IIª IIæ, q. 8, a. 1 et 2 ; q. 45, a. 1, 2, 3) l'illumination des dons d'intelligence et de sagesse, sans espèces nouvelles, nous fait découvrir le sens profond des mystères de la foi. Pour lui du reste, nous l'avons vu, en toute connaissance sensible ou intellectuelle il y a progrès lorsque la lumière devient plus intense, les espèces restant les mêmes (2).

Pour soutenir son interprétation, Mgr Farges doit prétendre que saint Thomas se sert couramment du seul mot *lumière* pour désigner à la fois *la lumière* et *les espèces infuses*. A ce compte chaque fois qu'il nous dit que tout chrétien reçoit le *lumen fidei* et le *lumen doni sapientiae*, il dirait que tout chrétien reçoit des espèces impresses infuses, qui dès lors deviendraient tout à fait ordinaires.

tratif, sans démonstration qui procède successivement du connu à l'inconnu, avait pourtant besoin d'un *medium* où comme dans un *miroir* il connaissait Dieu *a simultaneo*. Voici ses propres expressions : « *Duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur* quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur *per speculum*, et *simul* videtur cum ipso speculo. *Aliud* medium est, per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis, et sine tali medio Deus videbatur. Non autem sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed *simul in effectibus*, præcipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. »

Item, art. 2 : « Anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam », car ses idées infuses *de fait*, puisqu'il avait été créé à l'âge adulte, exigeaient comme nos idées acquises le concours de l'imagination.

De même (IIª IIæ, q. 5, a. 1, ad 1m), il est dit contre Hugues de Saint-Victor que la contemplation d'Adam innocent restait dans l'ordre de la foi, « non tollebat rationem fidei ». Cependant Dieu lui était plus présent qu'à nous *per lumen sapientiæ*.

(2) Cf. Iª, q. 12, a. 13, ad 2 ; IIª IIæ, q. 8, a. 1 ; q. 5, a. 4.

Saint Thomas a pris soin d'ailleurs d'expliquer ce qu'il entend par la connaissance quasi expérimentale selon laquelle le mystique est *patiens divina*. Il ne s'agit point d'espèces impresses infuses, il dit : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia *affectiva*, sive *experimentalis*, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis ; sicut de Hierotheo dicit Dion. de div. Nom., c. II, l. 4, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa* » (IIª IIæ, q. 97, a. 2, ad 2m). Il n'y a là aucun minimisme.

Nous avons montré longuement que telle est aussi la doctrine de saint Jean de la Croix (1). Il distingue très nettement la lumière infuse de toute espèce intelligible (2).

*
* *

Pour maintenir sa manière de voir, Mgr Farges essaie enfin d'identifier les espèces impresses infuses avec les touches divines : « Une *species impressa* que l'on peut traduire encore plus clairement par empreinte ou *touche divine*, suffira, dit-il, à produire la connaissance mystique » ; il est dit plus loin qu'elle est indispensable.

A cela nous répondons : Si par empreinte ou touche divine, au sens large, on entend seulement l'impression reçue dans l'intelligence sous la grâce opérante spéciale, qui s'appelle inspiration et illumination du Saint-Esprit, nous sommes d'accord. Mais en théologie on n'a jamais

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl. p.[14]...

(2) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. XII : « Quand la connaissance générale, la *lumière surnaturelle*, dont nous parlons, pénètre dans l'esprit en sa simple pureté, *dégagée de toutes les espèces intelligibles* qui sont proportionnées à l'entendement, celui-ci n'en est pas frappé et ne la voit pas. » Il en reçoit pourtant une connaissance beaucoup plus pénétrante et savoureuse des mystères de la foi ; c'est ainsi qu'un texte lu très souvent dans l'Évangile, sans nous avoir frappé, devient pour nous à certains moments particulièrement lumineux et suffirait à nourrir notre âme pendant des heures et des jours.

appelé cette impression *species impressa* ; d'autant qu'elle peut se trouver dans la *volonté*, où il ne saurait y avoir une *espèce impresse* qui ne peut être que dans une faculté de connaissance. « La touche d'amour », dont parle saint Jean de la Croix, *Vive Flamme* 3e str., 3e v, § x, n'est certainement pas une espèce impresse puisqu'elle est dans la volonté (1).

Si au contraire par *touche divine* on entend ce que saint Jean de la Croix désigne plusieurs fois par ce mot pris en un sens plus spécial, la thèse n'est pas mieux prouvée, car, selon le saint, cette touche divine ainsi conçue *n'est pas requise à la contemplation infuse générale*, désirable pour tous, mais seulement à certaines *connaissances distinctes* qu'il ne convient pas de désirer (2). Il resterait d'ailleurs à prouver que cette touche divine est une espèce impresse infuse ; or cela est faux, car les touches divines proprement dites, selon saint Jean de la Croix, sont reçues d'abord dans la volonté, y impriment des sentiments surnaturels, qui « retentissent sur l'intelligence (3) ».

*
* *

Concluons : Il reste donc admis de part et d'autre que la contemplation mystique ne requiert pas nécessairement d'*idées infuses*, soit naturelles, soit d'ordre angélique. C'est

(1) Cf. *Vive flamme*, 3e str., 3e vers, § x : « Dieu peut enflammer la volonté par la touche ardente de son amour alors que l'entendement ne saisit rien... (ou) rien de plus qu'avant. »

(2) Cf. sur *les touches divines* saint Jean de la Croix, *Œuvres*, trad. Hoornaert, 2e éd., *Montée*, l. II, ch. x, où sont énumérés quatre modes différents de *perceptions particulières distinctes* : 1° les visions, 2° les révélations, 3° les paroles intérieures, 4° les sentiments spirituels ou touches divines. — Item *Montée*, l. II, ch. xxx, p. 207, les sentiments spirituels sont identifiés aux touches divines et rangés « parmi les perceptions *distinctes* de l'entendement » opposées à la contemplation infuse générale et obscure. — Le P. Meynard a bien montré aussi (*La Vie intérieure*, t. II, n° 342), que « les touches divines appartiennent à la contemplation particulière et distincte. »

(3) *Montée*, l. II, ch. xxx, p. 208.

là un grand point. On voit ainsi s'établir peu à peu l'accord des théologiens sur ces difficiles questions. Ce n'est pas, croyons-nous, par des polémiques qu'il s'accentuera; pour notre part nous les éviterons le plus possible, à cause du temps qu'elles font perdre et des divisions que trop souvent elles produisent ou aggravent. Nous désirons vivement qu'il n'en soit pas ainsi; notre désaccord avec Mgr Farges ne sera, croyons-nous, que passager; très sincèrement nous resterons unis dans un profond attachement à la doctrine de saint Thomas, à la diffusion de laquelle il a travaillé bien avant nous et toute sa vie. Nous espérons que par la loyale collaboration des esprits, qui ne cherchent que le vrai dans la charité, l'accord souhaité s'établira en distinguant de mieux en mieux la contemplation mystique confuse, de la contemplation particulière et distincte, et aussi l'appel éloigné à la vie mystique de l'appel prochain, soit suffisant, soit efficace, et efficace pour conduire soit aux degrés inférieurs, soit aux degrés supérieurs de la vie mystique (1).

C'est ainsi que la *Note sur le caractère propre de la contemplation divine*, récemment publiée par Mgr Waffelaert (2), ne diffère guère de ce que nous disons que par la terminologie. 1° Il appelle « *contemplation acquise* ou active » ce que nous appelons avec sainte Thérèse « oraison acquise de recueillement (3) ». — 2° *La contemplation infuse ordinaire*, appelée par lui « infuse au sens large », à la prendre telle qu'il la décrit, commence, selon nous,

(1) Voir sur ces différentes divisions de *l'appel* ou *vocation* ce que disent à ce sujet les thomistes dans leur Traité de la prédestination, particulièrement les Carmes de Salamanque, « *de Deo uno*, index *Vocatio*, alia naturalis, alia supernaturalis; — alia interna, alia externa, Utraque potest esse efficax vel inefficax ». Nous avons expliqué ces termes, *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 92...

(2) Cette note parue dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1923, p. 31..., se trouve aussi à la fin de la 2e édition de la traduction française des Œuvres de saint Jean de la Croix par le chanoine Hoornaert.

(3) *Chemin de la Perfection*, ch. 28.

avec le recueillement surnaturel et la quiétude (IV^e^ Demeure) et avec la nuit passive des sens, qui suit les trois signes dont parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit*, l. I, ch. IX. Or ces trois signes ne diffèrent pas de ceux indiqués dans la *Montée*, l. II, ch. XI et XII, si ce n'est que cet ouvrage montre ce que l'âme doit *faire* pour écarter les obstacles, tandis que l'autre montre ce qu'elle *reçoit* et comment elle doit recevoir. Cette contemplation infuse ordinaire peut se développer normalement jusqu'à l'union transformante. — 3° La *contemplation* appelée par M^gr^ Waffelaert *infuse stricte* est ce que nous appelons avec Thomas de Jésus *contemplation suréminente, unie à la lumière prophétique* (1). N'est-ce pas ce que veut dire Sa Grandeur, puisqu'elle écrit que « cette contemplation est très haute, en dehors du mode ordinaire,... accordée rarement même à des âmes déjà très parfaites,... absolument excellente » ? Et pourtant M^gr^ Waffelaert ne craint pas d'ajouter, ce que nous n'avons encore jamais fait : « Il est licite d'aspirer à la contemplation même *strictement infuse* (au sens qu'il vient de dire) et de la demander à Dieu, pourvu qu'on agisse en esprit de profonde humilité ». Il dit même que cette contemplation « *succède d'habitude* » à la précédente, lorsque celle-ci a atteint son plein développement.

Tout ceci indique un progrès réel dans l'étude de la question. On pourrait en noter plusieurs autres indices, nous le ferons dans une prochaine chronique en montrant que la doctrine que nous croyons vraie est admise dans les récents ouvrages de M. Rodolphe Hoornaert (2), de M. Victor Many, de la Compagnie de Saint-Sulpice (3), de Dom S. Louismet, O. S. B. (4), et plusieurs autres. Nous

(1) Cf. *Thomas de Jésus*, C. D., *De contemplatione*, l. II, c. 3, c. 4, c. 5, et *de Oratione*, l. I, c. 1 et c. 4. Ce dernier ouvrage de Thomas de Jésus ne cesse d'insister sur la doctrine que nous avons toujours donnée comme traditionnelle.

(2) *Sainte Thérèse, écrivain*, p. 284, 425.

(3) *La Vraie Vie*, p. 70..., 186-191, 243..., 253...

(4) *La Vie mystique*, et *Essai sur la connaissance mystique*.

avions déjà noté (1) que ces idées sont vraiment conformes pour le fond à ce qu'enseignent en Espagne le P. Vicente de Peralta, O. M. C., le P. Gabriel de Jésus, C. D.; en Allemagne, les PP. Weiss, Wilms, O. P., Dimmler, M^gr^ Grabmann; en Autriche le P. Lercher, et à Rome dans un opuscule récent le P. de la Taille, S. J. (2).

C'est aux mêmes conclusions qu'aboutissent M. l'abbé J. Wehrlé, dans une étude sur sainte Thérèse (3), et M. l'abbé Vincent, professeur à l'Université Catholique d'Angers, dans sa thèse sur « Saint François de Sales, directeur d'âmes ».

Le R^me^ Dom Vital Lehodey nous permettra de dire ici ce qu'il nous faisait savoir ces derniers jours : « L'article de M. J. Maritain (4) m'a été un trait de lumière, et j'espère que la question va faire un grand pas. M. Maritain fait une distinction lumineuse et très fondée, entre *vie* mystique et *contemplation* mystique. Il part de ce principe que les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit se développent avec la grâce sanctifiante, *quant à l'habitus*; mais *quant à leur exercice*, c'est celui des vertus qui prédomine d'abord; avec le développement de la vie spirituelle, l'exercice des dons devient plus fréquent; il se fait ensuite *prédominant* et peut aller en grandissant toujours...

« Mais le Saint-Esprit mettra *surtout* en activité chez certaines âmes les dons d'intelligence et de sagesse, et il

(1) *Vie Spirituelle*, mars 1922, p. 459.

(2) Nous apprenons qu'on prépare en Belgique un ouvrage qui montrera que telle est aussi la doctrine de nombre d'auteurs de la Compagnie de Jésus.

(3) *La Vie contemplative, couronnement de la vie chrétienne* 1922. L'auteur, pour y déterminer l'essence de la contemplation, la distingue bien de ce qui est *au-dessous* d'elle (oraison mentale discursive) et de ce qui est souvent *à côté* d'elle (esprit de prophétie, visions, révélations, ravissements). Il conclut comme nous : « la contemplation, ou oraison surnaturelle..., représente une grâce éminente, mais elle ne constitue pas un fait extraordinaire »; bien loin de là, elle appartient au « plein développement de la vie chrétienne ».

(4) *Vie Spirituelle*, mars 1923, p. 636-659 : « Question sur la vie mystique et la contemplation ».

en dirigera d'autres *plutôt* par le chemin de l'action, en mettant en exercice les cinq autres dons (1). On aura ainsi toutes sortes d'âmes parfaites, les unes plus contemplatives (avec les variétés de la contemplation, purifiante ou savoureuse), les autres plutôt actives que contemplatives. »

Bien que nous ayons surtout considéré le *plein* développement normal de *tout l'organisme spirituel*, y compris les dons supérieurs, nous n'avons jamais pensé autrement, nous l'indiquions même dès nos premiers articles (2). On trouverait aisément les mêmes remarques chez presque tous les auteurs traditionnels; M. Saudreau lui-même les a faites très explicitement et longuement, là où il distingue les âmes, selon que prédominent en elles soit la volonté, soit l'intelligence, soit la mémoire, et les grâces correspondantes (3).

Dom Vital Lehodey a été conduit à penser que certaines âmes peuvent parvenir à une perfection élevée sans une

(1) Du reste, le caractère de *passivité* se retrouve dans tous les dons, même dans ceux de l'action. Dom Vital Lehodey le montre bien dans le *Saint Abandon*, p. 457.

(2) *Vie Spirituelle*, déc. 1919, p. 148 : « Il y a des âmes plus aptes à la vie active... d'autres à la vie contemplative »...; p. 156 : « Certaines excellent dans les dons relatifs à la vie active, comme le don de force, d'autres dans ceux de la vie contemplative ». — Et en parlant de la connexion des vertus et des dons nous avons plusieurs fois noté la doctrine de saint Thomas I^{a} II^{ae}, q. 66, a. 2 : bien que dans une même âme les vertus et les dons grandissent ensemble, à titre d'*habitus*, comme les cinq doigts de la main; cependant « on est plus prompt à l'*exercice* de telle vertu que de telle autre, soit par nature, soit par habitude, soit parce qu'on y est plus porté par la grâce de Dieu ».

(3) *Degrés de Vie Spirituelle*, t. II, n° 77 à 86 : « Chez les unes la faculté qu'atteint plus directement la grâce c'est *la volonté*..., bien qu'elles reçoivent de grandes lumières, surtout des lumières pratiques... saint Pierre, saint Grégoire VII, saint Ignace de Loyola, saint Charles Borromée, saint Vincent de Paul... paraissent avoir été de ces âmes... Chez d'autres les grâces dominantes sont des *grâces d'illumination*... Ainsi chez saint Jean l'Évangéliste, saint Augustin, saint François de Sales... Enfin chez les personnes en qui domine *la mémoire*, la grâce montre clairement dans leurs occupations multiples, dans la fidélité à leurs règles..., le devoir à remplir... Elles forment la classe la plus nombreuse...; elles peuvent aussi bien que les autres s'élever aux plus hauts degrés de sainteté... les grâces mystiques sont moins

haute contemplation, même sans la contemplation proprement dite (1), et sans avoir passé par des épreuves à forme aussi nettement contemplative que les nuits des sens et de l'esprit (2).

Nous croyons que chez les âmes très parfaites qui ne semblent pas avoir la contemplation mystique proprement dite, il y a cependant une influence réelle et profonde du don de sagesse, qui est, avons-nous dit, à la contemplation mystique nettement caractérisée ce que la lumière diffuse est à celle du soleil visible. Comme le dit M. Saudreau : « Ces âmes s'appliquent volontiers aux détails (plutôt que de s'élever aux vues d'ensemble) et la grâce s'adapte à leur nature..., leur montre... dans la pratique assidue de certaines vertus... Dieu à glorifier... Elles ne reconnaissent en elles l'état mystique que lorsqu'elles y sont déjà assez avancées... Les grâces mystiques, qui résident dans l'intelligence et la volonté, chez elles sont souvent unies à des lumières distinctes sur une vérité particulière, ou sur une parole de la Sainte Écriture, ou sur la grandeur et l'importance de leurs devoirs. Ces lumières les frappent davantage et elles-mêmes discernent moins facilement les autres grâces plus précieuses, mais voilées, qui sont le véritable principe de leurs mérites. Elles arrivent plus rarement à l'oraison de silence et souvent elles trouvent l'union mystique dans la récitation de leurs prières vocales (3). » Ces âmes très parfaites, privées de la quiétude complète et des douceurs qui l'accompagnent, peuvent avoir la quiétude aride, et quand elles s'appliquent à l'oraison, il est rare que les éléments essentiels de la contemplation, les secrètes illuminations des dons d'in-

faciles à discerner chez elles », et *apparaissent relativement plus tard* cf. ibid., n° 81, 82. C'est ce qu'on dit généralement en comparant Marthe et Marie, et c'est ce qui explique que certaines âmes sont plus avancées en contemplation qu'en vertu et inversement, bien qu'en général la vertu monte avec la véritable oraison, dont elle est le meilleur signe.

(1) *Le Saint Abandon*, p. 417-420.

(2) *Ibid.*, p. 363 à 407.

(3) *Degrés de la Vie Spirituelle*, t. II, n° 80-81.

telligence et de sagesse leur soient refusées (1). Elles voient aussi, dans les détails de la vie chrétienne, les exigences de l'amour de Dieu, son infinie grandeur, *d'une toute autre façon* que les âmes qui ne vivent pas sous la conduite habituelle du Saint-Esprit.

Ainsi s'explique que, selon le P. Poulain lui-même, « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique, et généralement avec abondance (2) ». On comprend aussi pourquoi sainte Thérèse a écrit en parlant à ses filles de l'oraison de quiétude : « Il y a beaucoup, oui, beaucoup d'âmes qui arrivent à cet état, mais il en est peu qui aillent plus loin. A qui en est la faute? Je ne sais. Assurément, elle n'est pas du côté de Dieu. Lorsque la divine Majesté témoigne une pareille bienveillance, elle ne cesse plus, j'en suis persuadé, d'accorder de nouvelles grâces, à moins qu'on y mette soi-même obstacle... Mais, ô douleur! sur le grand nombre d'âmes qui arrivent jusque-là, il y en a si peu qui passent outre comme elles le devraient, qu'en vérité j'ai honte de le dire... Je voudrais exhorter puissamment ces âmes à ne pas enfouir le talent qui leur a été confié... Et Dieu veuille qu'elles ne nuisent qu'à elles seules (3). » Après avoir cité ces paroles, saint François de Sales ajoute : « Soyons donc attentifs, Théotime, à notre avancement en l'amour que nous devons à Dieu, car celui qu'il nous porte, ne nous manquera jamais (4). »

R. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) Cf. *ibid.*, n° 76. — Ceci paraît conforme à ce que dit Dom Vital Lehodey dans *le Saint Abandon*, p. 444..., à propos des âmes relativement nombreuses qui, arrivées à l'oraison de quiétude, ne la dépassent pas, par suite de leur négligence. — De ce que ce n'est pas la moitié des âmes même généreuses qui arrive au sommet dont nous parlons, n'allons pas dire que ce sommet n'est pas le terme du développement *normal* de la vie de la grâce ici-bas. Voyons ce qui arrive chez les travailleurs qui s'adonnent à l'étude d'une science ou d'un art : ce n'est pas même la moitié des médecins laborieux qui parviennent à posséder pleinement ce qu'ils devraient savoir.

(2) *Grâces d'oraison*, c. XXVIII, n° 11. — (3) *Vie*, ch. XV.

(4) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. XI.

Notes sur l'histoire de la spiritualité

Saint Bernard est certainement une des figures de l'histoire qui méritent le plus de retenir l'attention de celui qui étudie la mystique médiévale. Aussi faut-il remercier le R. P. Raymond, O. P., d'avoir retracé, dans une brochure de la Société d'Etudes religieuses (1) les principaux traits de la physionomie du saint. Puisse ce travail être suivi de plusieurs autres qui nous fassent connaître plus intimement la personne de l'Abbé de Clairvaux, sa doctrine et son œuvre.

Sur le côté extérieur de cette œuvre, au point de vue de la réforme monastique, on trouvera un excellent aperçu d'ensemble dans *Les Cisterciens en France* (2). L'auteur y passe en revue toute l'histoire de l'Ordre de Cîteaux en France depuis ses origines jusqu'à nos jours. On regrettera sans doute qu'il n'ait pas cru devoir donner plus de développement à son étude, et surtout qu'il ait laissé de côté la vie spirituelle des monastères cisterciens; mais ces sujets n'entraient pas dans le cadre de son petit volume, et il ne faut pas lui demander plus qu'il n'avait voulu nous donner.

La *Scala claustralium* appartient au siècle de saint Bernard, et l'on pourrait même se demander si elle ne s'inspire pas de la doctrine du saint docteur. Quoi qu'il en soit, on sera heureux de savoir que ce petit traité d'oraison, où respire une piété forte et éclairée, est désormais à la portée de tous grâce à la nouvelle traduction qui vient de paraître dans la collection des « Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques (3) ». On ne manquera pas de remarquer avec quelle insistance l'auteur, Dom Guigues le Chartreux, enseigne que la contemplation infuse, grâce particulière de Dieu (*a solo Deo est*), doit être désirée et demandée avec avidité.

(1) R. P. Raymond, O. P., *Saint Bernard* (Société d'Études religieuses, Bruxelles, 1922).

(2) E. Maire, *Les Cisterciens en France*, Paris, 1922, Lethielleux.

(3) Dom Guigues le Chartreux, *L'Échelle du Paradis* ou *Petit traité de l'oraison*, Saint-Maximin, 1922.

Une autre traduction que nous nous plaisons à recommander à nos lecteurs, est celle de l'opuscule *Des mœurs divines* (1), édité parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin. L'on y apprendra à puiser les leçons morales dans la contemplation même de la vérité, en regardant Celui qui est le modèle et la règle suprême de toute perfection créée. Les fidèles du moyen-âge faisaient leurs délices de ce petit livre si plein de doctrine, comme le prouvent les nombreux manuscrits et les traductions en langue vulgaire que l'on rencontre dans les Bibliothèques. Nous souhaitons de tout cœur qu'il continue à faire aujourd'hui le bien qu'il faisait autrefois.

Les Mœurs divines, par leur caractère spéculatif, continuent en matière de spiritualité la tradition inaugurée au XII^e^ siècle par les Victorins. Les Franciscains du XIII^e^ siècle, au contraire, se rattachent plutôt à l'école pratique et affective de saint Bernard (2). Ce qui les distingue, c'est l'importance prépondérante qu'ils accordent à la volonté et à l'action humaine. Par là ils sont, d'après le R. P. V. de Peralta, O. F. M., les précurseurs de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, avec cette nuance toutefois, que chez les Franciscains ce sont les transports de la volonté qui prédominent, tandis que chez les jésuites c'est la discipline de cette faculté qui apparaît au premier plan. Il est facile de suivre ces tendances dans les écrits de saint François d'Assise, de saint Antoine de Padoue, du frère Gilles, de David d'Augsbourg. On les retrouve même chez des intellectuels, comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure, qui cherchent à leur donner une base philosophique en proclamant le primat de la volonté sur l'intelligence. Le *De triplici via* suit la même direction, encore qu'il soit l'œuvre, non pas d'un auteur franciscain, mais, selon toute vraisemblance, du chartreux Hugues de Balma.

On a beaucoup étudié dans ces dernières années cette autre école de spiritualité, beaucoup plus spéculative celle-là, qu'on vit fleurir sur les bords du Rhin au XIV^e^ siècle, et qu'on est convenu d'appeler l'*école de Maître Eckart*. Bien des détails

(1) *Des mœurs divines*, opuscule LXII de saint Thomas d'Aquin. Trad. nouv. par R. Maritain, Paris, Art Catholique.

(2) Nous résumons ici un excellent article du P. V. Peralta dans les *Estudios franciscanos*, XXIX, 1922, pp. 97-119.

demeurent encore obscurs, et l'histoire est loin d'avoir dit son dernier mot. Néanmoins il était bon de dresser dès à présent un inventaire des points qui peuvent être considérés comme acquis. C'est ce qui vient d'être fait dans la Revue thomiste pour ce qui touche au Bienheureux Henri Suso (1). On trouvera dans les deux articles consacrés à ce sujet un excellent résumé des travaux les plus récents sur la vie et les œuvres du grand mystique, ainsi qu'un exposé des grandes lignes de sa doctrine.

On a parfois rangé parmi les disciples d'Eckart trois dominicains allemands du début du XIV[e] siècle : Jean et Gérard de Sterngassen et Nicolas de Strasbourg. Mgr Grabmann, à qui nous devons déjà plus d'une découverte importante dans le domaine de l'histoire de la spiritualité médiévale, a retrouvé récemment (2) plusieurs traités latins de ces auteurs, ce qui nous permet de nous faire une idée exacte de leur système philosophique et théologique. Celui-ci apparaît comme nettement aristotélicien et thomiste, tandis que la doctrine d'Eckart, malgré un certain nombre d'emprunts à saint Thomas, se ressent des infiltrations néoplatoniciennes que l'on remarque chez Ulrich de Strasbourg, Thierry de Freiberg et Albert le Grand. Il faudra donc renoncer désormais à voir dans les deux Sterngassen et Nicolas de Strasbourg des représentants authentiques de l'école d'Eckart.

Le Bienheureux Ruysbroeck n'a malheureusement composé aucun traité scolastique permettant de reconstituer dans leur ensemble les idées théologiques qui sont à la base de sa mystique. C'est ce qui rend parfois un peu difficile l'interprétation de certains textes. On pourra s'en rendre compte en lisant l'article du R. P. Reypens, S. J., intitulé : *Le sommet de la contemplation mystique chez Ruysbroeck* (3). D'après le R. Père, Ruysbroeck enseignerait que la contemplation mystique la plus élevée peut aller, à sa limite extrême, jusqu'à la vision intuitive de l'essence divine. Aucun des nombreux textes allégués ne le dit expressé-

(1) X. de Hornstein, *Le Bienheureux Henri Suso*, Rev. thom., 1922, p. 3 et 107 ss.

(2) *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philologische u. historische Klasse). München, 1922, 68 pp.

(3) R. P. Reypens. *Le sommet de la contemplation mystique chez Ruysbroeck* (Revue d'asc. et de mystique, juillet 1922).

ment. Pour avoir la véritable pensée du grand mystique sur ce point, il faut consulter avant tout l'endroit de ses écrits où la question est traitée *ex professo*, c'est-à-dire le chapitre XI de *L'Anneau ou la Pierre brillante*, qui a pour titre : « De la grande différence qui existe entre la clarté des saints [au ciel], et celle, même la plus haute, obtenue en cette vie ». Or dans ce chapitre, qui est évidemment la clef de tous les autres passages moins explicites, Ruysbroeck déclare de la façon la plus nette et la plus formelle qu'ici-bas nous ne pouvons jamais arriver jusqu'à la vision intuitive de Dieu. « Il existe une grande différence entre la clarté des saints et celle, même la plus haute, que nous pouvons atteindre en cette vie... Les saints sont dans un état de translucidité et de gloire qui leur permet de recevoir la clarté sans intermédiaire; tandis que nous sommes encore dans la condition de gens mortels et épais, et c'est là un intermédiaire qui fait une ombre capable de voiler tellement notre intelligence, qu'il nous est impossible de connaître Dieu et les choses célestes avec la même clarté que les saints. Tant que nous marchons, en effet, à cette ombre, *nous ne pouvons voir le soleil en lui-même*, mais, comme dit saint Paul, notre connaissance est en symboles et en énigmes (1) ». L'affirmation est aussi catégorique que possible : nous ne pouvons pas *voir* Dieu en lui-même ; ce que nous pouvons faire, c'est nous *unir* à Lui sans intermédiaire, par l'*amour*, et non plus par la connaissance, comme Ruysbroeck l'ajoute aussitôt après : « Mais pour *devenir un* avec la clarté du soleil, il nous faut suivre l'*amour* et sortir de nous-mêmes en abandonnant tout mode, et, *nos yeux étant aveuglés*, le soleil nous entraînera dans sa propre clarté, où nous posséderons l'*unité* avec Dieu. Si nous avons le sentiment et la conscience d'être ainsi, nous sommes dans la vie contemplative qui convient à notre état présent ». C'est l'union par l'amour, dans la grande ténèbre ; ce n'est pas la vision intuitive de l'essence de Dieu.

Les œuvres de Thomas a Kempis ne présentent pas de telles difficultés d'interprétation. Ceci est vrai en particulier du *Dialogus noviciorum* que le Dr Pohl vient de publier dans le septième volume des *Opera omnia* du pieux auteur (2). Ce

(1) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. III, p. 263.

(2) *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia*, vol. VII, in-12, VI-260 pp.

traité, destiné à instruire les novices et à leur rappeler les bons exemples et les enseignement de leurs premiers pères, est divisé en quatre parties : 1. *De contemptu mundi*; 2. *Vita Gerardi Magni*; 3. *Vita domini Florentii*; 4. *Vitae discipulorum Florentii*. L'éditeur y a ajouté la chronique du Mont-Sainte-Agnès. On comprend l'importance de cette publication pour l'histoire de la *moderna devotio*, puisqu'on y trouve le récit des origines de ce grand mouvement religieux. Les problèmes de critique que soulèvent ces écrits, n'ont pas été abordés par l'éditeur; ils le seront sans doute dans le huitième et dernier volume qui sera consacré à la vie et aux œuvres de Thomas a Kempis. Nous l'attendons avec impatience.

On sait qu'un des traits caractéristiques de la *moderna devotio*, c'est une certaine tendance à la réglementation et systématisation de l'oraison mentale. Le R. P. Watrigant, S. J., qui a déjà signalé cette particularité à plusieurs reprises, y est revenu encore une fois dans la *Revue d'ascétique et de mystique* (1). Il eût été facile de multiplier les preuves. Mais ce qui nous semble surtout digne de remarque, c'est la *liberté* avec laquelle les « dévots » du XV^e^ siècle appliquaient les principes de la méditation méthodique; celle-ci n'était pour eux qu'un moyen, non une fin; ils l'envisageaient uniquement comme préparation à la contemplation mystique, terme normal de la vie spirituelle.

Parmi les représentants de la *moderna devotio* il en est quelques-uns qui sont encore fort peu connus. Tel ce Jean Bourcelli, Frère mineur du couvent de Nimègue, que le R. P. Viller, S. J., vient d'arracher à l'oubli (2). Trois manuscrits de la seconde moitié du XV^e^ siècle lui attribuent la première des trois *collationes* qui, dans l'édition des œuvres complètes de Harphius forment la *pars V^a^* du livre II de la *Theologia mystica*. Faut-il, du même coup, mettre également en doute l'authenticité des deux autres *collationes*? La question mériterait d'être étudiée.

DOM J. HUYBEN, O. S. B.

Fribourg, Herder (br., 16 fr.; relié, 23 fr.). Dans la liste des manuscrits nous n'avons pas rencontré le *cod. lat. monac.* 9802 qui contient aussi quelques extraits du *Dialogus noviciorum*.

(1) *La méditation méthodique et l'école des Frères de la Vie commune* (Rev. d'asc. et de myst., avril 1922, p. 134, ss.).

(2) *Harphius ou Bourcelli?* (Rev. d'asc. et de myst., 1922, pp. 155-162).